Platon

OPERE
VII

ΠΛΑΤΩΝΟΣ

ΑΠΑΝΤΑ Z'

CLASICII FILOSOFIEI UNIVERSALE

PLATON

OPERE
VII

EDITURA ȘTIINȚIFICĂ
București, 1993

Ediție îngrijită de

PETRU CREȚIA

Traduceri, lămuriri preliminare și note

Philebos	ANDREI CORNEA
Timaios	CĂTĂLIN PARTENIE
Critias	CĂTĂLIN PARTENIE

Serie îngrijită de

IDEL SEGALL

Prezentarea grafică a seriei

VAL MUNTEANU

I.S.B.N. 973-44-0114-9

Pentru că au intrat în uzul internațional, adoptăm prescurtările din Liddel—Scott—Jones, *A Greek-English Lexicon*, ed. 1960:

Aeschin. Ctes., = Eschine, *in Ctesiphontem*
A. = Eschil
A. = *Agamemnon*
Ch. = *Choephori*
Eu. = *Eumenides*
Pr. = *Prometheus Vinctus*
Supp. = *Supplices* (Rugătoarele)
Th. = *Septem contra Thebas*
Alcm. = Alcman
Anaxag. = Anaxagoras
Ar. = Aristofan
Av. = *Aves* (Păsările)
Ec. = *Ecclesiazusae* (Adunarea femeilor)
Fr. = *Fragmenta*
Nu. = *Nubes* (Norii)
Arist. = Aristotel
de An. = *de Anima*
Ath. = *Athenaion Politeia* (Constituția Atenienilor)
Coel. = *de Caelo*
E.E. = *Ethica Eudemia*
E.N. = *Ethica Nicomachea*
G.C. = *de Generatione et Corruptione*
H.A. = *Historia animalium*
Metaph. = *Metaphysica*
P.A. = *de Partibus animalium*
Po. = *Poetica*
Pr. = *Problemata*
Rh. = *Rhetorica*
Top. = *Topica*
Ath., *Epit.* = Athenaios, *Epitome*
D.L. = Diogenes Laertius
Euc., Elementa = Euclid, *Elementa*
E. = Euripide
El. = *Electra*
Hel. = *Helena*
Ph. = *Phoenissae*
Hdt. = Herodot
Heraclit. = Heraclit
Hes. = Hesiod
Op. = *Opera et dies* (Munci și zile)
Th. = *Theogonia*
h.Hom. = *hymni Homerici*
h.Ap. = *hymnus ad Apollinem*
h.Merc. = *hymnus ad Mercurium*
Iamb., *V.P.* = Iamblih. *de Vita Pythagorica*
Il. = *Ilias* (Iliada)
Od. = *Odissea*
Olymp., *In Phd.* = Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem Commentaria*
Philol. = Philolaos
Pi. = Pindar
Fr. = *Fragmenta*
O. = *Olympia*
P. = *Pythia*
Pl. = Platon
Ap. = *Apărarea lui Socrate*
Cri. = *Criton*
Alc. 1 = *Alcibiade 1*
Chrm. = *Charmides*
La. = *Lahes*
Grg. = *Gorgias*
Prt. = *Protagoras*
Hp. Mi. = *Hippias Minor*
Hp.Ma. = *Hippias Maior*
Ly. = *Lysis*
Euthphr. = *Euthyphron*
Mx. = *Menexenos*
Men. = *Menon*
Euthd. = *Euthydemos*
Cra. = *Cratylos*
Smp. = *Banchetul*
Phd. = *Phaidon*
Phdr. = *Phaidros*
R. = *Republica*
Prm. = *Parmenide*
Tht. = *Theaitetos*

Sph. = *Sofistul*
Plt. = *Omul politic*
Ti. = *Timaios*
Criti. = *Critias*
Phlb. = *Philebos*
Lg. = *Legile*
Ep. = *Scrisorile*
Def. = *Definițiile*
Epigr. = *Epigrame*
Alc. 2 = *Alcibiade 2*
Hipparch. = *Hipparchos*
Thg. = *Theages*
Clit. = *Cleitophon*
Min. = *Minos*
Amat. = *Amatores*
Just. = *De iusto*
Virt. = *De virtute*
Demod. = *Demodocos*
Sis. = *Sisyphos*
Erx. = *Eryxias*
Ax. = *Axiochos*

Plin., *H.N.* = Plinius Maior, *Historia Naturalis*
Plu. = Plutarh:
Cat.Mi. = *Cato Minor*
Sol. = *Solon*
Thes. = *Theseus*
Plb. = Polibiu
Pythag. = Pitagora
Schol. = *Scholia*
ad.Ar.Eq. = la „Cavalerii" lui Aristofan
E. Hipp. = la „Hippolit" de Euripide
Simp., *In Ph.* = Simplicius, *in Aristotelis Physica commentaria*
S. = Sofocle:
Ant. = *Antigona*
O.T. = *Oedipus Tyrannus*
Str. = Strabo
Theoc., *Ep.* = Teocrit, *Epigrammata*
Th. = Tucidide
X. = Xenofon
Ap. = *Apologia Socratis* (Apărarea lui Socrate)
H.G. = *Historia Graeca*
Mem. = *Memorabilia* (Amintiri despre Socrate)
Oec. = *Oeconomicus*
Smp. = *Symposium*

ALTE PRESCURTĂRI

Cic. = Cicero: *de Rep.*, *de Sen.*, *de Fin.*, *Tusc.*, *Ad fam.*
Lucr. = Lucretius
Vg. = Vergiliu
Serv. = Servius
D.K. = Hermann Diels — Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*
R.E. = *Real Encyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, Pauly—Wissowa
L.S.J. = Liddell — Scott — Jones, *A Greek English Lexicon*, 1960

În transcrierea numelor proprii grecești am hotărît să transliterăm forma grecească în toate cazurile în care nu există o formă românească statornicită printr-o lungă și unanimă tradiție (Socrate, Parmenide, Homer, Aristofan, Pericle, Alcibiade etc.). Am ezitat la cîteva nume, cum ar fi Phaidros, Phaidon, Theaitetos, pentru care formele Fedru, Fedon, Teetet puteau să pară oarecum intrate în uz, dar pînă la urmă am renunțat la aceste românizări datorate influenței franceze și încă nu definitiv consacrate.

Dăm aici lista echivalențelor, cu indicația pronunțării: φ = ph (pronunțat *f*), θ = *th* (pronunțat *t*), χ = *ch* (pronunțat *h*), κ = *c* (în toate pozițiile); κι și κε, transliterate *ci*, *ce* se pronunțau *ki*, *ke* și, cine dorește poate să le pronunțe ca atare, dar nu am socotit că este de dorit introducerea semnului *k*; vom scrie Nicias și se va putea citi, după plac, *Nicias* sau *Nikias*; αι = ai, οι = *oi*, ου = *u* și υ = *y* (pronunțat ca *u* francez sau ca *u* german).

Bibliografia dialogurilor a fost concepută pentru a da cititorului o imagine pe cît posibil completă a literaturii platoniciene și a interesului de care s-a bucurat și continuă să se bucure în lume opera lui Platon.

ΦΙΛΗΒΟΣ

PHILEBOS

TĂCEREA LUI PHILEBOS

1. Poate că *Philebos* nu-i cel mai atrăgător, nici cel mai pasionant, nici chiar cel mai profund dintre dialogurile platoniciene. Îi lipseşte graţia şi spontaneitatea jovială a dialogurilor de tinereţe, nu are tensiunea dramatică a lui *Phaidon*, nici subtilitatea logică a lui *Parmenides*, nici patima constructivă din *Republica*. Nu întîlneşti aici nici mituri, nici imagini strălucitoare, nici excese dialectice şi nici descrieri exotice precum în *Timaios* sau *Critias*. Dialogul nu are fluenţa din alte părţi, scenografia e săracă iar personajele sînt reprezentate de taciturnul Philebos, cam nătîngul Protarchos şi de un Socrate obositor prin locvacitate, care pare că nu mai e ce-a fost. Multe bucăţi interesante desigur în ţesătura de ansamblu a opului; dar cele mai multe par a fi reducţii, dezvoltări ori reluări ale altor dialoguri — *Republica, Sofistul, Timaios* — de parcă Platon ar fi utilizat aici cupoane rămase de la croiala celorlalte opere şi pe care, neîndurîndu-se să le lase deoparte, le-a cusut cu abilitate de meşter bun, dar poate nu şi cu ştiutu-i geniu, în noua confecţie numită *Philebos*. De aceea, probabil, abundă aici — aşa cum au remarcat şi destui interpreţi precum Guthrie, Taylor, Zeller etc. — incongruenţele, inconsecvenţele, o imprecizie supărătoare a terminologiei. În general, s-ar părea că desenul nu e foarte clar, iar compoziţia lasă de dorit. Nici ea nu mai e ce a fost.

Ar fi avut, aşadar, şi Platon momentul său de oboseală, de relativă cădere. Am putea vorbi despre el în termenii în care Horaţiu se referea la Homer: *quandoque bonus dormitat Homerus*. O uşoară aţipire a geniului. O scurtă relaxare a spiritului său demiurgic. O mică şi relativă odihnă pe un drum plin de capodopere. Iată ceea ce s-ar părea că trebuie spus despre *Philebos*, dacă ne-am propune să-l caracterizăm uitînd de deferenţa convenţională datorată — se crede — „monştrilor sacri". Dacă am vrea să fim sinceri. Dacă am vrea să fim necomplexaţi. Dar şi destul de superficiali.

Într-adevăr, ar reprezenta o mare uşurătate a gîndului a vedea în *Philebos doar* prezenţa unei relative oboseli compoziţionale şi estetice. Nu că aceasta n-ar exista, dar tocmai fiindcă marele magician e mai puţin în formă aici, fiindcă seducţiile cu care îi reuşeşte de obicei să ne fure sînt ceva mai puţin prezente, se dezvăluie, poate mai clar decît aiurea, o limită esenţială ce nu e numai a lui *Philebos*, dar şi a platonismului în general şi poate chiar a întregii gîndiri greceşti. Cred că se poate vorbi despre un eşec inerent sistemului platonic, pe care structura ceva mai puţin reuşită sub aspectul „artei poetice" a dialogului îl scoate în evidenţă. Desigur, Platon era conştient de unele mari probleme pe care le punea teo-

ria Ideilor, probleme pe care şi le pune sieşi, fără menajamente, în *Parmenides*. Dar acum, în *Philebos*, problemele sînt în bună măsură diferite, iar Platon pare să le rezolve cu o grabă exagerată. Dar le rezolvă cu adevărat, sau nu? — iată întrebarea.

Sînt convins că mulţi vor socoti aceste critici drept o impertinenţă din parte-mi. Se înşeală însă. Nu-mi arog nici cea mai mică umbră de superioritate faţă de Platon, faţă de care nu avem decît avantajul evocat cîndva de Bernard de Chartres: acela de a fi nişte pigmei cocoţaţi pe umerii unui uriaş şi care, totuşi, din pricina poziţiei, văd puţin mai departe. În fapt, eşecurile gîndirii, rătăcirile ei atunci cînd aceasta este cu adevărat gîndire, sînt asemănătoare celor ale eroului tragic: căderi spectaculoase care împing mai departe umanitatea. Nu numai deci că ele fac parte din miezul fierbinte al istoriei filosofiei, dar constituie, probabil, chiar o parte minunată a sa — marea ei tiradă tragică, „hybris"-ul care o pune în cumpănă, dar şi o recreează. Nu este aşadar o dovadă de condescendenţă a evoca asemenea eşecuri. Nu-i mai puţin adevărat că, după ce a rătăcit astfel din belşug, gîndul caută spre acasă; nu însă pentru ca, fixîndu-se, să rămînă acolo statornic, ci spre a avea de unde să plece ca să rătăcească iarăşi şi să cadă din nou.

2. Platonismul porneşte de la două prezumţii fundamentale care devin, de fapt, proprii nu numai întregii filosofii antice care urmează, dar şi unei mari părţi a metafizicii europene în ansamblul ei. Potrivit primei, existenţa este dedublată: pe de o parte o lume a inteligibilului şi spiritualului, a Ideilor eterne, arhetipuri a tot ce există, pe de alta, o lume a sensibilului, a obiectelor concrete, a lucrurilor. Foarte pe scurt, această prezumţie ar putea fi formulată în felul următor: spiritualul e altceva decît sensibilul.

A doua prezumţie de bază vrea să afirme o judecată de valoare. Conform ei, binele, adevărul, frumosul, fiinţa, divinul stau de partea spiritualului întrucît acesta este stabilitate, claritate, permanenţă. Dimpotrivă, sensibilul, văzut ca devenire, instabilitate, curgere este depreciabil, este inferior şi negativ.

Trebuie remarcat că aceste două prezumţii nu sînt niciodată puse la îndoială explicit în cadrul dialogurilor; mai mult, în general partenerii de dialog ai lui Socrate — pentru a nu mai vorbi de Socrate însuşi — le admit şi ei fără discuţie, socotind absurdă o opinie contrară sau diferită. Problema este doar, mai întîi desigur, de a deduce consecinţele ce decurg din aceste prezumţii, în special în ceea ce priveşte condiţia umană. Apoi Platon doreşte să înţeleagă felul în care cele două lumi interacţionează — este vorba despre faimoasa problemă a participării lucrurilor sensibile la Idei — chestiune discutată pe larg în *Parmenides*, evocată şi în dialogul nostru şi care va deveni, din momentul cînd va fi reluată de Porphyrios în *Introducerea* sa la *Categoriile* lui Aristotel, piatra de încercare a filosofiei medievale.

Dar dacă prezumţiile nu sînt puse la îndoială în mod explicit, ele totuşi, mai ales cea de-a doua, sînt uneori în mod

implicit neomologate. Mai exact, există situații cînd cititorul capătă impresia, fie și nu foarte clară, că s-ar putea să existe totuși o ciudată alianță între frumos, bine, divin pe de o parte și sensibil, pieritor și concret pe de alta, astfel încît Ideile eterne și generalul să nu mai beneficieze de o deplină biruință. Bineînțeles, în chip explicit, Platon contestă o astfel de posibilitate. Dar după cum tăietorul de lemne atunci cînd defrișează o pădure lasă totuși ici-colo, pîlcuri de arbori din care pădurea să se poată cîndva reface, tot astfel Platon menajează cînd și cînd situații și momente care pot fie și numai sugera că lucrurile ar putea să stea și altfel decît el vrea să creadă la modul „diurn" și decît dorește să ne convingă și pe noi să credem. Și poate că nimic nu este mai impresionant și mai dramatic în filosofia platonică decît întîlnirea surprinzătoare a acestor „resturi de pădure" și de verdeață virgină pe cîmpul arat cu grijă de raționalismul platonic. De aceea putem, cred, afirma că valoarea și sensul acestei filosofii stau nu numai în ceea ce ea afirmă, în luminile pe care le proiectează, ci și în ceea ce disimulează, în penumbrele pe care le îngăduie uneori. Iar tăietorul de lemne va primi nu doar mulțumirile plugarului de azi, ci și pe cele ale drumețului din noua pădure renăscută de mîine.

Acum, trei mi se par momentele esențiale cînd prezumția că spiritualul, binele și generalul se află de aceeași parte și sînt similare în substanța lor este, implicit și disimulat, pusă la îndoială. Și nu este deloc întîmplător că aceste momente sînt tocmai: întîlnirea cu *moartea*, cu *iubirea* și cu *plăcerea*. Să spunem atunci că ele ar putea fi descrise ca așezîndu-se sub semnul a trei formule: *plînsul lui Phaidon*„ *beția lui Alcibiade* și *tăcerea lui Philebos*.

3. Experiența morții este, după părerea mea, punctul nodal al întîlnirii cu individualul din om, sau mai bine zis, cu persoana. Căci, în sensul propriu al cuvîntului, numai persoanele pot muri, pe cîtă vreme celelalte existențe nepersonalizate doar dispar, se duc, sau pier. Moartea reprezintă contenirea unei existențe unice, irepetabile și fără locțiitor și, în același timp, ea întregește conturul acestei existențe. Prin faptul morții se exprimă unicitatea și singularitatea noastră. Opinia lui Platon, cea *explicită* desigur, este, cum se știe, exact diametral opusă acesteia: moartea este o întîlnire cu generalul, fiindcă prin intermediul ei generalul, universalul din om este restaurat revenind la condiția sa autentică și primordială. Persoana cea trecătoare și muritoare nu este esențialul, ci doar o etapă spre esențial. De aceea, pregătirea pentru moarte (*melete thanatou*) a filosofului nu este văzută ca lucrul la întregirea persoanei, ci ca un efort către transcenderea ei.

Aceasta în chip explicit, deci. În mod implicit însă, dar extrem de dramatic și percutant, există în *Phaidon* destule semne ale unei concepții diferite. Fapt este că discipolii, strînși în temniță în jurul filosofului care urmează să moară, nu izbutesc, în pofida injoncțiunilor și a argumentelor acestuia, să-și păstreze calmul și seninătatea cerute de teorie. Deși ei admit în final că dovezile și raționamentele prezentate de

Socrate i-au convins rațional, ei nu-și pot stăpîni nici durerea, nici tristețea, nici chiar plînsul. Rațional, firește, ei pot admite că moartea este un lucru bun fiindcă ea mijlocește intrarea în transcendență. Or, ei au învățat că transcendența înseamnă eternul, stabilul, neschimbătorul. Afectiv însă, ei simt că se vor despărți de singurul lucru care contează pe lume: individualul pur, lucrul cel mai alterabil, cel mai schimbător și mai imprevizibil, acel ceva pentru care nu există substitut și care seamănă cel mai puțin cu esențele imutabile pe care le evocă Platon — *persoana*. Socratele autentic, concret, aflat acum în fața lor, acesta va trebui să moară. Și chiar dacă sufletul său, eliberat din lanțurile trupului va supraviețui îndreptîndu-se spre cortegiile zeilor fericiți, ceea ce va supraviețui este un abstract, un Socrate-Idee, un Socrate eteric. Dar ființa reală, personală nu va mai fi, iar plînsul lui Phaidon și al celorlalți discipoli pare a afirma, în răspărul tuturor argumentelor care încearcă să-l oprească, mica lui teză. Care anume? Că mai important decît abstractul este concretul, că valoarea stă de partea irepetabilului și nu a permanenței, că individualul este mai autentic decît universalul, că persoana este mai prețioasă decît Ideea. *Plînsetul lui Phaidon — prima limită a platonismului.*

Cea de-a doua — beția lui Alcibiade, sau mai precis elogiul pe care Alcibiade beat i-l face lui Socrate în *Banchetul*. Se vorbise înainte, în faimosul discurs al lui Socrate închinat lui Eros, despre drumul ascendent și inițiatic deopotrivă pe care îndrăgostitul și adeptul lui Eros trebuia să-l parcurgă. El trebuia să iubească mai întîi un trup frumos, apoi trupurile frumoase, apoi sufletele frumoase, apoi ocupațiile frumoase, apoi ideile frumoase, pentru a ajunge, în final, la iubirea Frumosului ideal, pur, fără formă și chip, dar prin care toate lucrurile frumoase sînt frumoase. De aceea, Socrate îi explică lui Alcibiade că iubirea pe care acesta o resimte pentru el trebuie să aibă ca obiect doar acea frumusețe absolută și ideală *(kallos)* și nu vizibila și particulara *eumorphia*. Și totuși, ținînd discursul său straniu despre Socrate, Alcibiade, așa beat cum era, sau poate tocmai fiindcă era beat, părea să rămînă la o altă opinie, a cărei îndreptățire nu e ușor de tăgăduit într-adevăr, iubirea lui pentru Socrate nu se arăta deloc a fi iubirea pentru ceea ce se ascundea în Socrate, ci iubirea pentru *acest* Socrate, așa cum se înfățișa el, în întregul său. Toate ciudățeniile și contradicțiile personajului — urîțenia sa, curajul său, felul lui de a vorbi și de a se purta — totul concură la a alcătui acea imagine de satir ce exercită o fascinație căreia e greu să i te sustragi. Căci satirul este, pesemne, o ființă divină. Da, acest Socrate real, concret, unic — numai el este vrednic de iubire, pe el îl iubește Alcibiade și nu o natură transcendentă căreia filosoful în carne și oase i-ar fi doar recipient. În principiu, iubirea se adresează unui particular, unui unicum și nu unui general încarnat. Pentru ea, doar acest individual este frumosul și binele și nimic altceva. Fiindcă iubirea este exclusivistă. Ca și moartea. Ca și plăcerea.

4. Plăcerea, într-adevăr, pare a fi şi ea personală, caracteristică individual şi, de aceea, incomunicabilă. Sau, în orice caz, incomunicabilă raţional. Iar faptul acesta este foarte grav din punctul de vedere al lui Platon. Ideal ar fi, pentru el, să se poată trăi fără plăcere; dar fiindcă, aşa cum chiar Socrate demonstrează, singura viaţă posibilă pentru om este cea „mixtă", în care plăcerea şi intelectul se amestecă, i se concede plăcerii, condiţionat însă, dreptul la existenţă. Condiţia este ca plăcerea să accepte întîietatea intelectului, să accepte că acesta este mai aproape de Binele ideal şi mai asemănător cu acesta decît ea însăşi. Regalitatea intelectului atît în întregul Cosmos — după modelul lui Anaxagoras — cît şi în microcosmosul uman este o idee care îl obsedează pe Platon şi aici, în *Philebos*, şi în alte opere.

Cum va proceda atunci filosoful? A supune plăcerea intelectului înseamnă, pentru el, a o raţionaliza, a-i elimina misterul. Ceea ce presupune, mai întîi a o diviza, a-i regăsi genurile şi speciile. Căci aceasta este tocmai caracteristica neliniştitoare şi supărătoare a iraţionalului: el se prezintă ca un întreg indivizibil, insecabil — un bloc ce nu poate fi redus la părţi, explicat prin adiţiunea unor factori primi. Aşa se înfăţişează — arată Socrate — orice nelimitat, orice pluralitate. Iar a încerca să o reduci pe aceasta direct la o unitate se izbeşte, de obicei, de un eşec. Trebuie atunci recurs la diviziuni şi la enumerări: multiplicitatea trebuie mai întîi redusă la un număr determinat şi numai după aceasta unitatea ei devine cu putinţă de obţinut. În cazul analizei limbii, acest lucru — arată Socrate — ar fi fost opera lui Theut, miticul inventator egiptean al gramaticii. Pentru că gramatica introduce numărul, măsura între indefinitul emisiunii vocale şi unitatea pe care ea, ca o artă unică, o reprezintă.

Îl introduce, ori îl regăseşte? Căci realitatea limbii este fără discuţie discontinuitatea şi dubla articulare — adică reductibilitatea. E o realitate pe care Theut n-a inventat-o, ci a pus-o în evidenţă. Dar se poate face acelaşi lucru şi cu plăcerea? Este ea în mod real divizibilă, discontinuă, se pot distinge la ea genuri şi specii iar acestea pot fi ierarhizate şi numărate? Pentru Socrate, faptul e o evidenţă; Protarchos ezită puţin şi apoi se predă lui Socrate. Philebos însă ridică din umeri şi tace.

Socrate merge mai departe, nu doar făcînd dialectică, ca de obicei, ci şi psihologie — o foarte interesantă psihologie. Spre a fi înţelese tipurile plăcerii, el propune a se explica geneza acesteia. Plăcerea îi apare ca o „umplere", durerea ca o „golire". Se observă apoi că plăcerile se asociază nu doar senzaţiei, ci şi memoriei, căci ne putem bucura anticipat de anumite lucruri, pe care le-am mai cunoscut şi a căror amintire plăcută a rămas întipărită în memorie. S-ar părea că pot exista plăceri false, aşa cum există şi opinii false, cînd ele nu au priză la realitate. Dar foarte important este şi faptul că plăcerile se combină cu durerile, ca atunci cînd cineva suferă de sete, dar are speranţă că în curînd va bea, ceea ce îi procură şi o plăcere anticipativă. În general, coexistenţa din-

tre plăcere şi durere caracterizează atît reacţiile pe care oamenii le au în cazul unor anumite boli, cît şi esenţa tragicului şi a comicului. Ar exista totuşi şi unele plăceri pure rezultate din contemplarea culorilor şi a formelor geometrice sau din ascultarea sunetelor armonioase. Acestea ar fi singurele plăceri nobile, fiindcă sînt dominate de măsură. Doar ele au o oarecare înrudire cu intelectul şi doar ele pot lua parte la viaţa bună şi cu adevărat fericită. „Dureros de dulcele" cum va spune Eminescu, este respins de Platon.

Ce face filosoful nu este greu de înţeles, în pofida drumului destul de complicat pe care pare să-l urmeze discuţia din *Philebos*. Pentru el superiorul şi binele se asociază cu purul, stabilul, permanentul, necontradictoriul, clarul etc. Or, plăcerea e dovedită a fi, în general, amestecată, instabilă, mixată cu durerea. Nu numai că ea nu reprezintă o unitate, un bloc, dar tipurile ei sînt adesea contradictorii, foarte diverse, stranii. Nimic deci care să poată apropia plăcerile de statutul binelui, dacă exceptăm firavele „plăceri pure". Plăcerea este, aşadar, nu numai descifrată prin raţiune, dar şi învinsă de aceasta. Iar viaţa adevărată, bună şi modelată divin a înţeleptului trebuie să o evite pe cît posibil.

Socrate argumentează, explică, clarifică, vorbeşte. Protarchos se minunează, răspunde, consimte, vorbeşte şi el. Doar Philebos se învăluie în continuare în tăcere.

5. La drept vorbind, Philebos ia de cîteva ori cuvîntul. El se exprimă extrem de laconic, dar este suficient pentru ca tăcerea sa din restul dialogului să capete sens şi greutate. Dar cine este Philebos, ce vrea el şi, mai ales, de ce şi-a numit Platon dialogul după un personaj a cărui prezenţă rămîne cu totul episodică?

Într-adevăr, Platon îşi denumea adesea dialogurile după unul dintre interlocutorii lui Socrate: Hippias, Alcibiade, Criton. Putea fi vorba şi despre interlocutorul principal sau cel mai venerabil (Gorgias), aşa cum, alteori, dialogul purta numele celui care, după ce asistase la o conversaţie, o relata (Phaidon). *Philebos* însă reprezintă un caz unic în opera lui Platon. Căci este singura dată cînd eponimul dialogului este un personaj ce are doar cîteva intervenţii, pe care istoria îl ignoră şi care, chiar dacă îi furnizează lui Protarchos teza că plăcerea este binele suprem, nu mai aduce nici un sprijin în susţinerea efectivă a acestei teze. E evident că dialogul ar fi trebuit să se numească — după tot ce ne-a obişnuit Platon — *Protarchos*. Şi totuşi, el se cheamă *Philebos*.

Aceasta nu poate însemna decît faptul că Platon ne trimite o sugestie, ne invită să fim atenţi şi să nu ne pripim în felul în care vom înţelege rolul lui *Philebos*. Poate că, în realitate, acest personaj nu este chiar atît de episodic precum ar rezulta în urma unei analize cantitative; poate că importanţa personajului este mult mai mare decît sîntem tentaţi să credem la prima vedere. Poate că absenţa sa relativă serveşte unei pozitivităţi şi nu reprezintă doar o negaţie.

„Philebos" înseamnă, etimologic, „cel ce iubeşte tinereţea". Şi, prin ceea ce sugerează numele, dar desigur mai cu

seamă prin teza superiorității plăcerii, Philebos este, s-ar spune, un hedonist, poate chiar un „play-boy" antic. Se află, cum spune despre el Protarchos, „temeinic așezat pe poziția lui", încît nu poate fi clintit sub nici un chip. E el deci un fanatic al desfrînării, o brută dedată voluptăților senzuale — cum sugerează în final Socrate, fără prea multă eleganță? Nicidecum. Philebos este, desigur, un hedonist, *dar hedonismul său este cel al unui homo religiosus.*

Philebos este un devot sincer și adînc al Afroditei, zeița iubirii, a voluptății și a frumuseții. De aceea, orice ar afirma Socrate, oricîte argumente ar propune el, Philebos va susține mereu: „Eu unul cred și voi crede că plăcerea iese pe deplin biruitoare". Dar fraza lui cheie apare cîteva rînduri mai jos, după ce s-a convenit că Socrate va discuta problema superiorității intelectului asupra plăcerii cu Protarchos: „Mă spăl pe mîini de pîngărire și iau drept martor zeița însăși!" Într-adevăr, Philebos nu poate decît ori să-și afirme crezul și să-și laude zeul, ori să tacă, ceea ce va face, în general, mai departe. El resimte însă discuția ce urmează drept o blasfemie și vrea, de aceea, ca tăcerea lui să nu fie socotită o complicitate, o consimțire, o lașă neglijare a îndatoririi pe care și-o știe față de divin. După această mărturisire de credință se poate întîmpla orice, dialogul poate ajunge la orice concluzii, dialectica poate imagina oricîte tertipuri; Philebos va rămîne neclintit. E o vină, o insuficiență a sa? Dar poate fi, a putut fi convins vreodată cu argumente credinciosul că zeul său e fals și cultul pe care i-l adresează zadarnic? Iar refuzul credinței de-a se lăsa destrămată de șocul logicii trebuie socotit o vinovată și obtuză încăpățînare? Și totuși așa au gîndit, de obicei, interpreții dialogului, precum A. Diès sau Guthrie.

Noi credem însă că lui Philebos trebuie să-i facem dreptate, chiar dacă platonismul l-a condamnat. Și aceasta cu atît mai mult cu cît, uneori, Platon nu se confundă cu platonismul.

Trebuie să facem însă dreptate nu atît lui Philebos, acest anonim în definitiv, ci unei tradiționale și populare reprezentări despre divin, caracteristică Greciei vechi și pe care Philebos nu face decît s-o reprezinte. Pentru grecul arhaic (ca și pentru *homines religiosi* ai multor culturi tradiționale) orice lucru, fenomen sau însușire excepțională, uimitoare, excesivă, orice deplasare categorică a balanței naturale într-o direcție sau într-alta reprezintă o *teofanie*, mărturisește imediat prezența divină. Forța, frumusețea, iscusința, bucuria, mînia, boala, plăcerea, nebunia etc. de îndată ce par a depăși anumite limite firești, anumite obișnuințe convenționale, devin semne ale participării la divin, ba chiar exprimă intruziunea directă a divinului în profan. O imensă diversitate, așadar, stă la îndemîna manifestărilor divinului, ceea ce se exprimă, dealtfel, prin marele număr de zei. De aceea, accesul la divin, sau la ceea ce se poate numi „realitatea autentică" *(ta ontos onta)*, departe de-a fi unic sau limitat, este și el de-o imensă diversitate. Fiecare om poate avea calea sa privilegiată, zeul său tutelar. Iar cînd această legătură este pu-

ternică, omul apare ca un protejat al unei anumite divinități, precum era sprijinit Odiseu de Atena. Omul este și el atunci excepțional, divin în felul său; el posedă *arete*, ceea ce nu înseamnă „virtute" în sensul nostru iudeo-creștin orientat etic, ci o *excelență* într-un anumit domeniu, oricare ar fi acesta. Un astfel de om și o astfel de „excelență" erau admirate și respectate, indiferent de caracterul lor etic sau nu. Căci îndărătul lor ședea neapărat un zeu. Un zeu însă cumva personal. De aceea „excelențele" diferite rămîn incomunicabile, specifice unui ins sau altuia. Divinul nu silea individul să se desfacă în generalitate, să se unească cu universalul abandonîndu-și trăsăturile particulare, calitățile sau chiar viciile, „dezindividualizîndu-se", așa cum credea Nietzsche. Dimpotrivă, tocmai prin intermediul *tuturor* acestora, prin sublinierea lor paroxistică, prin excelarea într-o direcție sau în alta omul se oferea divinului, sau mai exact, era captat de acesta, integrat lui. Iată de ce toate căile erau, pînă la urmă, deopotrivă de minunate și de demne de respect. Iar dacă cineva nu era în stare să simtă, să înțeleagă „excelența" altuia, dacă avea alt zeu decît acela, trebuia măcar să cinstească ceea ce nu putea înțelege și să se ferească de blasfemie și de pîngărire. Căci respectul pentru diversitatea „excelențelor" însemna respect pentru divin în diversitatea sa, iar aceasta poate că nu era altceva decît un fel tradițional de-a acorda dreptul de-a fi diferit nu altcuiva decît omului însuși.

6. Iată motivul, prin urmare, pentru care Philebos socotește plăcerile — cele mari, cele mai puternice — drept bune. Nu bune în sens moral, ci bune fiindcă sînt dedicate unui zeu și cale către un zeu. Aceasta este „excelența" sa, singura care îi este accesibilă pentru a-și sacraliza existența. El nu poate renunța la ea și nu o poate comunica celor care nu sînt pregătiți să o accepte. Dar că o asemenea cale, dedicată Afroditei, era și ea văzută ca divină, ne-o arată, în chip admirabil, Homer în *Iliada* (III, 428—): Ni se spune acolo că Paris părăsește cîmpul de luptă, unde se bătuse cu Menelaos și revine pe ascuns în cetate. Aici îl întîlnește Elena care îi reproșează în cuvinte grele lașitatea arătată dincolo de ziduri. Dar Paris îi răspunde:

„Nu-mi izbi inima, femeie, cu vorbe atît de aspre!
Acum a învins Menelaos ajutat de Atena.
Altă dată voi învinge eu. *Căci sînt și la noi zei.*
Ci vino-acum să gustăm din plăcerile iubirii,
Nicicînd dorința nu m-a posedat pînă într-atît".

„Excelența" lui Menelaos este războinică, fiindcă el este ajutat de Atena. Dar Paris, în felul său, nu-i cu nimic mai prejos. E numai altfel. El se supune Afroditei, acceptă forța irezistibilă a acesteia, e stăpînit de ea. Aici stă „excelența" sa și, în ochii celor vechi, era și ea vrednică de cinste și de admirație.

7. Cred că putem înțelege acum mai bine nu numai mesajul principal, ci și pe cel „secundar" al acestui dialog, care

poate că nu este capodopera lui Platon, care nu este cel mai clar și mai izbutit dintre operele filosofului, dar unde acesta, în chip cu adevărat extraordinar, pare a avea intuiția limitelor esențiale ale platonismului.

Platon și, în general, filosofia greacă nu au nimic de-a face, bineînțeles, cu pozitivismul. Divinul există și pentru ele, dar — aceasta este noutatea față de vechea religie — acum el e restrîns, limitat la un singur sector al existenței. Tot ceea ce este ordine, armonie, tot ce este clar, rațional, inteligibil aparține divinului și reprezintă chiar, de ce nu, teofanii. Dar numai atît. În rest, e vorba despre o lume sublunară, materială, profană, părelnică chiar, exclusă de la un contact nemijlocit cu sacrul și realul. Lupta, în *Philebos*, se duce așadar, între două concepții asupra divinului: de o parte stă divinul divers, variabil, pluralist, de partea cealaltă, divinul restrîns, monocord, totalitar în ultimă instanță, cum se vede în *Republica*. De o parte stă toleranța individualizantă și amorală; de partea cealaltă, moralizarea rigidă și înțeleaptă. De o parte este intelectul constrîngător, argumentativ, discursiv, dînd precumpănire generalului abstract. De partea cealaltă — persoana concretă, sentința, credința și tăcerea.

Într-un fel, platonismul cîștigă desigur. Zeul-intelect pare să-și adjudece o victorie incontestabilă. Dar e o victorie de Pyrrhus, o victorie aparentă — în fond, un eșec. Iar Platon, spuneam, e mai mult decît platonismul. De aceea, probabil, îl lasă pe Philebos să nu consimtă, să nu se predea, să nu devină complice la presupusa biruință a lui Socrate, a platonismului și a întregii metafizici. Marginalizat, înstrăinat, un om dintr-o lume ce se pregătește de asfințit, Philebos păstrează tăcerea. Căci ce-ar putea spune, dacă totuși s-ar hotărî să vorbească? Negreșit, nimic altceva decît, odinioară, Paris: „sînt și la noi zei".

LĂMURIRI PRELIMINARE

I. Despre autenticitate

În secolul trecut, epocă a hipercriticismului, Schaarschmid și Horn au contestat autenticitatea lui *Philebos*, pe motiv că dialogul ar ignora teoria Ideilor. Astăzi, însă, nimeni nu mai pune la îndoială autenticitatea operei.

II. Despre datare și poziție în ansamblul operei platonice

Philebos este, în mod evident, una dintre ultimele opere ale lui Platon. Mulți interpreți (Wilamowitz, Ryle) îl așează după *Timaios*, alții (Diès, Hackforth) — înainte. Neoplatonicienii îl incluseseră pe *Philebos* în seria de 10 dialoguri „inițiatice", așa cum scria Iamblichos.

III. Despre titlu și subtitlu

În legătură cu titlul, vezi Studiul introductiv „Tăcerea lui Philebos". Subtitlul *„peri hedones, ethikos"* (despre plăcere, dialog etic), adăugat, ca întotdeauna de filologii alexandrini, se justifică, de această dată, chiar dacă, încă în Antichitate, unii comentatori (Olympiodoros) contestau îndreptățirea acestei subtitrări, socotind-o prea restrictivă.

IV. Despre personaje și istoricitatea lor

Philebos pare a fi un personaj imaginar. Protarchos este numit „fiu al lui Callias" și discipol al lui Gorgias. El este tînăr. Unii interpreți (Guthrie, Wilamowitz, Friedländer) îl cred un personaj istoric, ceea ce nu este deloc dovedit.

V. Structura dialogului

1. (11 a—11 c) Introducere. Prezentarea problemei; binele este intelectul sau plăcerea?
2. (11 c—14 c) Plăcerea se înfățișează ca un „bloc", părînd neanalizabilă.
3. (14 c—16 b) Problema Unului și a Multiplului. Nevoia unei medieri între ele.
4. (16 c—18 c) Numai numărul poate media între Unu și Multiplu. Exemplul muzicii și al gramaticii.
5. (18 d—22 c) Nici viața plăcerii, nici viața intelectului nu reprezintă binele, ci numai „viața mixtă".
6. (22 c—23 b) Nici plăcerea, nici intelectul nu sînt binele. Care dintre ele sosește pe locul doi după bine („premiul doi")?
7. (23 c—27 c) Cele patru genuri ale Ființei: limita, nelimitatul, amestecul și cauza amestecului.

8. (27 c—28 c) Plăcerea ține de genul nelimitatului. Cărui gen îi aparține intelectul?

9. (28 c—31 a) Intelectul aparține genului cauzei și el domnește peste întregul Univers.

10. (31 a—32 d) Plăcerea însoțește crearea unei armonii, durerea — distrugerea ei. Plăcerile sosite în izolare de trup.

11. (32 e—33 c) Interludiu: viața neutră, fără dureri și fără plăceri este cea divină.

12. (33 c—34 c) Despre senzație, memorie, reamintire.

13. (34 d—36 d) Dorințele aparțin sufletului. Posibilitatea coexistenței plăcerii cu durerea. Problema plăcerilor false.

14. (36 e—38 b) Plăcerea ce însoțește o opinie falsă ar putea fi socotită ea însăși falsă.

15. (38 b—41 b) Modelul cărții pentru activitatea perceptivă. Plăcerile false sînt cele al căror obiect este iluzoriu.

16. (41 b—44 b) Absența durerii nu este plăcere.

17. (44 b—47 d) Plăcerile mari țin de necumpătare și de boală. Ele sînt amestecate cu suferința. Uneori, trupul se opune sufletului.

18. (47 d—50 b) Cazul unor plăceri amestecate cu suferință, la care ia parte numai sufletul. Analiza comicului.

19. (50 b—52 d) Plăcerile pure.

20. (52 d—55 a) Plăcerea este devenire, iar binele ține de ființă și nu de devenire.

21. (55 a—57 e) Cercetarea științelor. Științe empirice și științe matematice. Diviziunea acestora din urmă.

22. (57 e—59 d) Superioritatea dialecticii ca știință a ceea-ce-este.

23. (59 d—61 d) Modelul vieții ideale (amestecate).

24. (61 d—65 b) În amestec vor intra științele, plăcerile pure și cele necesare, dar nu plăcerile amestecate, impure.

25. (65 b—66 d) Ierarhia finală: măsură, frumos, intelect, științe și arte, plăcerile pure și, în fine, pe ultimul loc, restul plăcerilor.

26. (66 d—67 b) Recapitulare. Încheiere.

VI. Despre traducere

Prezenta versiune, prima în românește, a fost făcută după ediția greacă a lui Auguste Diès, „Les Belles Lettres", Paris 1966.

După cum se știe, una dintre dificultățile majore pe care le pune traducerea lui Platon este incertitudinea terminologică. Această incertitudine este foarte mare în *Philebos*, în special în elaborarea teoriei psiho-fiziologice a plăcerii. Un termen ca *aisthesis*, bunăoară, trebuie tradus prin „senzație", ori prin „percepție"? Ambele versiuni sînt justificate, după caz Sau cum trebuie tradus cuvîntul *nous:* „intelect", „spirit", „minte"? Vom semnala probleme mai deosebite prin note.

PHILEBOS

[sau *Despre plăcere;* dialog etic]

SOCRATE PROTARCHOS PHILEBOS

1

SOCRATE: Cercetează, așadar, dragă Protarchos, 11 a
ce teză urmează să preiei acum de la Philebos și că-
reia dintre tezele mele urmează să i te împotrivești,
dacă ea nu ar fi rostită după gîndul tău. Voiești să b
recapitulăm împreună pe fiecare dintre cele două?

PROTARCHOS: Bineînțeles.

SO. Philebos, de partea sa, susține că pentru toate
viețuitoarele, desfătarea, plăcerea, fericita mulțumire
și toate cîte se asociază acestui gen reprezintă un bine.
Noi însă ne împotrivim opiniei sale, afirmînd că nu
acestea sînt binele, ci susținem că a chibzui, a gîndi,
a ține minte, cît și ceea ce se înrudește cu acestea —
dreapta opinie, raționamentele adevărate[1] — sînt mai
bune și mai de preț decît plăcerea, pentru toate vie- c
țuitoarele care sînt în stare să se împărtășească din
ele. Iar pentru toate aceste viețuitoare care trăiesc
și vor trăi, în stare să se împărtășească de aici, ele
înseamnă, dintre toate, lucrul cel mai de folos. Oare,
dragă Philebos, nu cam așa ne exprimăm, eu de par-
tea mea și tu de partea ta?

PHILEBOS: Întru totul, Socrate.

SO. Preiei, deci, teza aceasta încredințată ție, Pro-
tarchos?

PRO. E neapărat să o preiau, căci frumosul nostru
Philebos[2] s-a lăsat păgubaș.

2

SO. Trebuie, nu-i așa, ca în legătură cu aceste
teze să străbatem pînă la capăt drumul adevărului,
în orice fel cu putință?

PRO. Trebuie. d

SO. Bine, atunci, în plus, să cădem la învoială și
asupra punctului următor:

PRO. Care anume?

SO. Că fiecare dintre noi se va strădui să înfăţişeze acea condiţie şi dispoziţie a sufletului ce poate dărui tuturor oamenilor viaţa fericită. Nu-i aşa?

PRO. Aşa este.

SO. Aşadar, voi aveţi în vedere condiţia care dăruie desfătare, eu — pe cea de a cugeta.

PRO. Da.

SO. Dar ce-ar fi dacă vreo altă condiţie a sufletului s-ar vădi mai presus de acestea două? Oare dacă ea e ar apărea mai mult înrudită cu plăcerea, n-am fi învinşi amîndoi de către viaţa care se ţine cu tărie de această condiţie, iar viaţa plăcerii nu cîştigă asupra 12 a vieţii bizuite pe cugetare?

PRO. Da.

SO. Dar dacă ea s-ar arăta mai înrudită cu cugetarea, nu cumva aceasta biruie plăcerea, iar plăcerea iese înfrîntă? Vă socotiţi de acord cu aceste precizări, sau cum altfel gîndiţi?

PRO. Eu aşa cred.

SO. Dar Philebos? Tu ce spui?

PHIL. Eu unul cred şi voi crede că plăcerea iese pe deplin biruitoare. Tu însuţi, Protarchos, o vei recunoaşte!

PRO. Numai că, după ce mi-ai cedat mie, Philebos, dreptul de a argumenta, tu nu mai poţi fi stăpîn pe acordul sau dezacordul faţă de opiniile lui Socrate.

b PHIL. Adevărat. Mă spăl totuşi pe mîini de pîngărire[3] şi iau drept martor zeiţa însăşi!

PRO. Noi înşine, în aceste probleme, am dori să-ţi fim martori, atestînd că ai spus aceasta. Acum totuşi, Socrate, să încercăm să străbatem pînă la capăt tot ce urmează, laolaltă cu Philebos, dacă el încuviinţează sau orice ar vrea să facă!

SO. Trebuie să încercăm, pornind chiar de la zeiţa însăşi, despre care Philebos spune că e numită Afrodita, dar al cărei nume cel mai adevărat este Plăcerea.

PRO. Perfect.

c SO. Am, dragă Protarchos, mereu o teamă ce nu este la măsura omenească faţă de numele zeilor, teamă ce întrece chiar cea mai mare spaimă[4]. Acum o voi numi pe Afrodita în felul în care îi este ei pe plac. În privinţa plăcerii însă, ştiu că ea e ceva variat[5] şi,

cum spuneam, trebuie ca, pornind de la ea, să reflectăm și să cercetăm ce fel de natură are. Căci, la auzul numelui ei simplu, ea pare a fi ceva unic; și totuși ea posedă forme diverse și cumva lipsite de asemănare între ele. Privește: spunem că și omul nesăbuit are parte de plăcere, dar și cel cumpătat se bucură de cumpătarea sa, la fel ca și cel lipsit de minte, plin de opinii și de speranțe neroade, dar și că cel care cugetă are parte de plăcerea cugetării. Iar dacă cineva ar declara că ambele tipuri de plăceri sînt asemănătoare, cum de nu s-ar înfățișa el, pe drept, ca un nerod? d

PRO. Aceste plăceri, Socrate, decurg din obiecte contrare, dar ele însele, în sine, nu sînt contrare. Fiindcă în ce fel nu ar fi plăcerea lucrul cel mai asemănător dintre toate cu plăcerea, adică cu sine însăși? e

SO. Desigur, și culoarea este lucrul cel mai asemănător culorii, om admirabil! Căci luînd-o ca atare, nu vei avea nici o diferență în culoarea văzută ca un întreg. Și totuși, recunoaștem cu toții că negrul se așează față de alb ca față de ceva diferit și că el îi este cît se poate mai potrivnic. La fel și forma față de formă: Prin gen ea este un întreg unic, dar, dintre părțile ei, unele sînt cît se poate mai potrivnice altora, 13 a iar altele se întîmplă să aibă nenumărate diferențe. Și vom afla încă multe asemenea lucruri. Încît să nu dai crezare acestui raționament care face ca realitățile cele mai potrivnice să ajungă una. Mă tem, deci, ca nu cumva să găsim unele plăceri opuse altor plăceri.

PRO. Poate că da. Dar în ce fel va cășuna aceasta tezei mele?

SO. Fiindcă — vom spune — deși ele sînt neasemenea, tu le denumești cu numele celălalt — cel de bine, afirmînd că toate plăcerile sînt bune. Acum, desigur că nici un raționament nu tăgăduiește că lucrurile plăcute ar fi plăcute; dar majoritatea lor fiind rele, existînd însă printre ele și unele bune, cum susțin eu, tu le declari totuși pe toate bune, fiind, pe de-altă parte, de acord că ele sînt neasemenea, dacă cineva le-ar sili printr-un raționament să cazi la învoială. Atunci, ce natură identică cu sine, existînd deopotrivă b

în plăcerile rele și în cele bune, te face să declari toate plăcerile ca fiind un bine?

PRO. Ce spui, Socrate? Socoți că cineva, după ce a stabilit că plăcerea este binele, va încuviința și va îndura afirmația ta că unele plăceri sînt bune, iar al-
c tele, diferite — rele?

SO. Și totuși nu vei spune că ele sînt neasemănătoare între ele, iar unele de-a dreptul potrivnice?

PRO. Nu, cel puțin în măsura în care ele toate sînt plăceri.

SO. Iarăși sîntem purtați de același raționament, dragă Protarchos: plăcerea nu diferă de plăcere, ci pe toate le vom declara asemănătoare; exemplele expuse adineaori nu ne vor răni cîtuși de puțin; în schimb vom încerca să spunem și vom spune ceea ce afirmă cei mai neghiobi dintre toți și cei mai neînvățați cu
d raționamentele.

PRO. La ce te referi?

SO. La aceea că eu, imitîndu-te și apărîndu-mă, dacă îmi voi lua curajul să spun că cel mai neasemănător este față de cel mai neasemănător lucrul cel mai asemănător, voi putea exprima aceeași teză ca și tine. Atunci însă ne vom înfățișa mai neînvățați decît s-ar cuveni, iar discuția noastră, năruindu-se, se va duce pe pustii. În acest caz, să vîslim înapoi și, așezîndu-ne în încleștarea de la început[6], poate vom
e ști să cădem la înțelegere între noi.

PRO. Spune în ce fel!

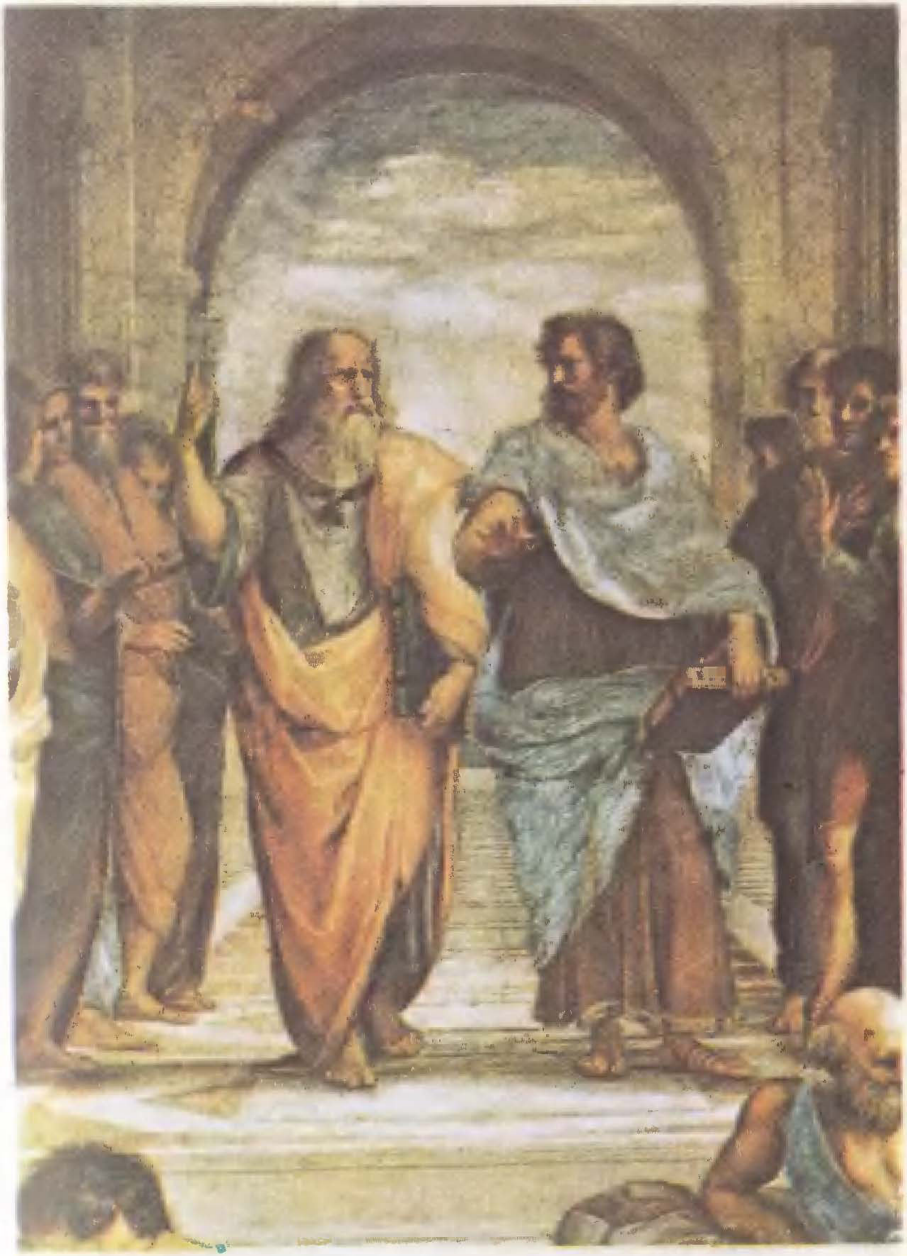
SO. Presupune-mă întrebat de către tine, Protarchos.

PRO. Întrebat ce anume?

SO. Find date cugetarea, știința, intelectul și toate cîte eu le-am stabilit de la început ca fiind bune, dacă aș fi întrebat ce oare este binele, nu vor păți ele același lucru ca și raționamentul tău?

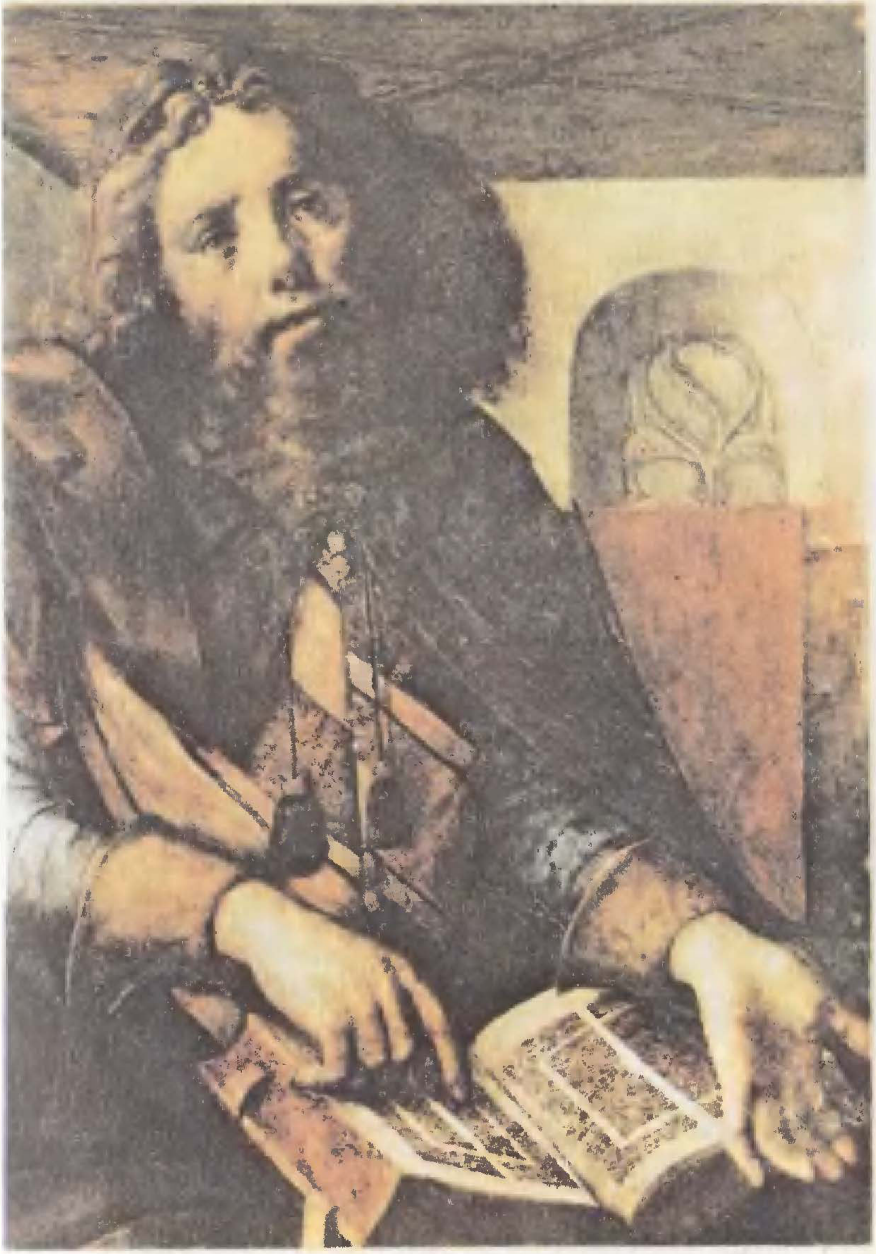
PRO. Cum așa?

SO. Toate științele vor apărea multiple și unele dintre ele neasemenea între ele. Iar în împrejurarea că
14 a unele se arată chiar potrivnice, oare aș fi vrednic să mai stau acum de vorbă, dacă temîndu-mă de întîmplarea aceasta, aș pretinde că nici o știință nu este neasemenea cu vreo altă știință? Iar apoi, toată puterea noastră de a raționa s-ar risipi, pierind precum

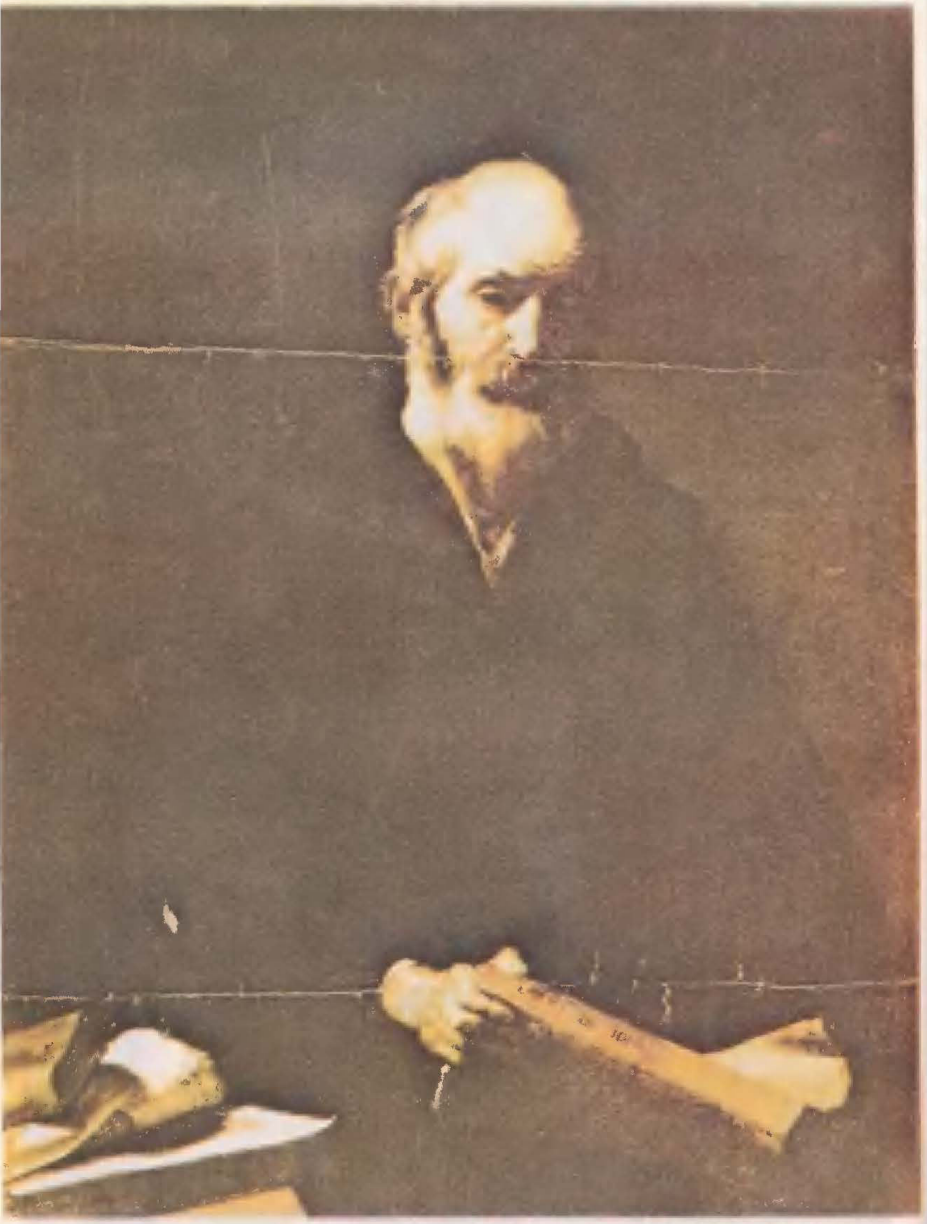


„Școala din Atena" de Rafael (detaliu) – frescă (Vatican). În stînga Platon în mînă cu *Timaios,* iar în dreapta Aristotel cu *Etica*

Socrate. Detaliu de frescă



Platon. Portret de Pedro Berruguette



Platon. Portret de José de Ribera

o poveste[7] și noi ne-am socoti salvați deși ne-am agățat de o absurditate.

PRO. Nu trebuie deloc să se întîmple una ca asta, în afară de faptul salvării. Mie însă îmi sînt pe plac deopotrivă teza mea și a ta: fie plăcerile multiple și neasemănătoare, fie și științele multiple și diferite!

SO. Să nu ascundem, Protarchos, totuși diferența b dintre teza mea și a ta, ci, făcînd-o evidentă, să îndrăznim: poate că, fiind cîntărite opiniile noastre, ele vor arăta dacă plăcerea trebuie considerată a fi binele, ori cugetarea, ori vreun al treilea. Deocamdată însă să nu ne punem ambiția ca să cîștige ceea ce eu propun sau ceea ce tu propui, ci trebuie ca, aliindu-ne cu ceea ce-i mai adevărat, să dăm astfel împreună lupta[8].

PRO. Trebuie desigur.

3

SO. Punîndu-ne atunci de acord, să întărim încă c mai mult următoarea idee:

PRO. Care anume?

SO. Cea care dă de lucru tuturor oamenilor, de voie și de nevoie uneori, cum este în cazul unora dintre ei.

PRO. Exprimă-te mai limpede!

SO. Vorbesc despre problema sosită chiar acum, uluitoare cumva prin firea ei: căci e uluitor de spus că multiplul este unu și unul multiplu și este ușor de combătut cel care ar susține oricare dintre aceste afirmații.

PRO. Te referi la aceea că cineva poate afirma că eu, Protarchos, deși sînt unul prin fire, sînt în fapt mai mulți care se opun între ei? S-ar susține astfel d că eu, unul și același, sînt deopotrivă mare și mic, greu și ușor și nenumărate altele de același tip.

SO. Te-ai referit, Protarchos dragă, la acele minunății devenite deja un bun comun în legătură cu unul și multiplul, despre care toată lumea, ca să spunem așa, s-a învoit că trebuie lăsate în pace și că ele sînt copilărești, facile și punînd piedici în fața raționamentelor. De asemenea, nici următoarele situații nu trebuie luate în discuție: anume, cînd cineva, distingînd cu mintea membrele și părțile unui lucru și accep- e

tînd că toate acestea formează o unitate, ar putea apoi să obiecteze, bătîndu-și chiar joc, cum că a fost silit să afirme prăpăstii, anume că unul este multiplu și nelimitat, iar multiplul este doar unu[9].

PRO. Dar tu ce altfel de minunății referitoare la același subiect și nedevenite deja un bun comun ai în vedere?

15 a SO. Atunci cînd cineva, copile, ar postula existența unului, nu în tabăra celor ce se nasc și pier, așa cum am făcut noi adineaori. În acest caz s-a acceptat, cum spuneam, că un atare „unu" nu trebuie pus la îndoială. Dar cînd cineva ar căuta să postuleze existența „Omului unu", a „Boului unu", a „Frumosului unu", a „Binelui unu", în legătură cu aceste unități și cu asemenea realități, multă trudă însoțită, de efortul de diviziune conduce la controversă[10].

PRO. Cum anume?

b SO. Problema este, mai întîi, dacă trebuie concepută ca reală cu adevărat existența unor astfel de unități. Apoi în ce fel trebuie presupus: fiecare unitate, fiind ea mereu una și aceeași, fără să accepte naștere sau pieire, fiind în totalitate și în chipul cel mai stabil una, cînd ea ajunge apoi în lucrurile multiple și în cele nelimitate, trebuie oare socotit că ea se împrăștie și devine o multiplicitate? Sau ea ajunge acolo în întregul ei, despărțită de ea însăși, ceea ce ar părea, dintre toate, situația cea mai imposibilă, anume ca una și aceeași entitate să ajungă concomitent în unu și în multiplu. Acestea sînt problemele legate de unu și multiplu și nu acelea la care te refereai, dragă Pro-
c tarchos — probleme producătoare de grozave încurcături, dacă nu au fost bine rezolvate; dar dacă, dimpotrivă, ele sînt bine rezolvate, se deschide înainte o cale liberă[11].

PRO. Trebuie, prin urmare, să ne străduim mai întîi cu această chestiune acum?

SO. Așa aș zice.

PRO. Socotește-ne atunci pe toți cei de față de acord cu această cercetare. Poate însă că cel mai bine, în momentul de față, este să nu-l stîrnim cu întrebări pe Philebos, care e temeinic așezat pe poziția lui[12].

SO. Fie. De unde însă s-ar putea porni lupta aceasta d
mare și plină de varietate privind chestiunile controversate? Oare nu din punctul următor?

PRO. De unde?

SO. Spun că felul nostru de a vorbi și de a gîndi, care identifică unul și multiplul se regăsește pretutindeni, în tot ceea ce se spune și s-a spus dintotdeauna, acum și de demult. Și nu se poate crede că acest fel își va conteni cîndva prezența, nici că el ar fi apărut acum, ci el este așa cum este, pe cît îmi pare, o afecțiune fără moarte și fără bătrînețe. Iar de fiecare dată cînd vreun tînăr, gustînd pentru întîia oară din e
felul acesta, bucurîndu-se de parcă ar fi găsit o comoară de înțelepciune, intră în delir de plăcere și, bucuros, scoate din matcă orice argument, ba înfășurînd și confundînd totul în unu, ba iarăși desfăcînd și îmbucătățind totul. El cel dintîi, mai mult decît pe oricine altul se pune în încurcătură, apoi îl pune în
încurcătură mereu pe cel din preajmă, fie el mai ti- 16 a
năr, mai în vîrstă sau de aceeași vîrstă, necruțîndu-și nici tatăl, nici mama și nici vreun alt ascultător, puțin lipsind să nu facă același lucru și cu restul viețuitoarelor, nu numai cu oamenii, de vreme ce nici pe vreun neștiutor de greacă nu l-ar cruța, numai de și-ar afla vreun tălmaci![13]

PRO. Socrate, oare nu vezi tu mulțimea noastră, tinerețea noastră și nu te temi că vom sări asupră-ți, cu Philebos cu tot dacă ne arunci ocări? Totuși — căci pricepem ce spui — dacă există vreun chip și vreun mijloc ca această tulburare să părăsească în liniște raționamentele și pentru ca să fie găsită o cale mai frumoasă decît cea de pînă acum pentru rezolvarea pro- b
blemei noastre, tu dă-ți silința, iar noi te vom urma după putință. Căci nu-i neînsemnată problema de față, o Socrate!

4

SO. Deloc nu-i astfel, copii[14], cum vă numește Philebos. Și totuși nu există și n-ar putea exista o cale mai frumoasă decît cea pe care eu dintotdeauna o îndrăgesc, dar care, de multe ori fugind de mine, m-a lăsat singur și la ananghie[15].

PRO. Care este această cale? Spune-ne-o numai!

c SO. A o spune nu este prea greu, dar a te sluji de ea e greu de nespus. Tot ceea ce vreodată a fost făurit ca ținînd de vreo artă, pe această cale a ieșit la lumină. Privește, dar, la ce mă refer:

PRO. Spune!

SO. Este vorba, precum mie cel puțin mi se înfățișează, de un dar zeiesc pentru oameni. El a fost zvîrlit din sălașul zeilor prin mijlocirea vreunui Prometeu laolaltă cu un foc de o măreață strălucire. Iar cei vechi, fiind mai vrednici și locuind mai aproape de zei decît noi, au transmis această revelație, anume că cele considerate a exista de-a pururea constau din unu și din multiplicitate și că ele posedă limita și ne-
d limitatul crescute prin fire laolaltă în ele. Astfel fiind rostuite aceste entități, trebuie deci ca noi să stabilim și să căutăm de fiecare dată o singură Idee în legătură cu orice — căci o vom afla acolo șezînd; iar dacă o înțelegem să căutăm dacă în urma acestei unice idei nu mai sînt cumva două, sau, dacă este cazul — trei, ori alt număr și la fel să procedăm cu fiecare unu dintre acestea, pînă ce unul de la început ar fi văzut nu doar ca unu, ca multiplicitate și ca nelimitat, ci și ca o mulțime determinată numeric[16]. Iar Ideea ne-
limitatului nu trebuie raportată la multitudine, pînă ce nu s-ar vedea întreg numărul acestei multitudini
e situat între nelimitat și unu. De abia atunci, după ce fiecare unu a fost așezat astfel în raport cu nelimitatul, putem să-i dăm pace. Iar zeii, cum spuneam, ne-au lăsat în acest fel, prin tradiție, să cercetăm, să învățăm noi înșine și să-i învățăm și pe alții în acest
17 a fel. Dar „înțelepții" de azi îl obțin pe unu oricînd s-ar brodi, ba mai pripit, ba mai alene[17] decît se cade. Iar după unu, obțin de îndată nelimitatul, pe cîtă vreme intermediarele le scapă; ci, prin aceasta chiar, se face deosebirea dintre felul dialectic și sfada curată, în chipul în care cuvîntăm unii cu alții.

PRO. Cîte ceva din ceea ce spui, Socrate, cred că înțeleg, dar mai sînt aspecte asupra cărora am nevoie de o lămurire mai bună.

SO. Ceea ce spun, dragă Protarchos, se regăsește cu claritate în cazul literelor și poți înțelege chestiu-
b nea pe exemple cunoscute din învățătura ce ai primit.

PRO. În ce fel?

SO. Emisia noastră vocală este atît una, cît și nelimitată[18] în dimensiunea ei la toți oamenii și la fiecare în parte.

PRO. Ei bine?

SO. Or, prin nici unul dintre următoarele două aspecte ale ei nu o pricepem încă: nici atunci cînd îi cunoaștem nelimitatul, nici atunci cînd îi cunoaștem unul. Ci aceasta se întîmplă doar atunci cînd îi cunoaștem cantitatea și calitatea; acestea ne fac pe fiecare dintre noi un om priceput în ale gramaticii.

PRO. Foarte adevărat.

SO. La fel și cu ceea ce ne poate face pricepuți la muzică.

PRO. Adică cum?

SO. Emisia vocală proprie acestei arte este, în sine, c
una.

PRO. Cum de nu?

SO. Mai întîi însă să stabilim existența a două calități: gravul și acutul și, de asemenea, ca o a treia, tonul identic. Sau altfel?

PRO. Ba așa.

SO. Desigur însă că n-ai putea să te pricepi la muzică, dispunînd doar de aceste cunoștințe, dar dacă nu le-ai avea, ca să spunem așa, chiar că n-ai fi bun de nimic.

PRO. De nimic, firește.

SO. Dar, prietene, după ce ai lua seama la dimen- d
siunea numerabilă a intervalelor dintre acut și grav, cît și la felul acestora, ca și la notele pe care ele le limitează — lucruri pe care, înțelegîndu-le, cei vechi ne-au lăsat nouă prin tradiție să le numim „armonii" — după ce ai vedea și în mișcările trupului alte asemenea reacții, care, măsurate prin numere, trebuie numite, se spune, „metri" și „ritmuri" și gîndindu-te că astfel trebuie procedat cu orice unu și multiplu — e
deci cînd le-ai luat pe toate în acest fel atunci ai devenit știutor. De asemenea, atunci cînd ai pricepe la fel, în urma cercetării, orice unu, oricare ar fi el, iată-te devenit priceput în acel domeniu. Dar lipsa de limită a lucrurilor, ori cea aflată în lucrurile studiate, te face întotdeauna să fii tare limitat în a cugeta[19], te face să te pierzi în marele număr al nepricepuți-

lor[20], ca unul ce nu s-a uitat niciodată cu atenție la vreun număr imanent lucrurilor.

PRO. Mi se pare, Philebos, că Socrate a grăit minunat!

18 a PHIL. Și mie. Dar ce legătură are această cuvîntare cu problema noastră și ce urmărește ea?

SO. Întrebarea lui Philebos este, Protarchos, îndreptățită.

PRO. Chiar așa. Răspunde-i deci!

SO. Voi face aceasta după ce voi mai zăbovi puțin la analiza acestor chestiuni. După cum, dacă s-ar lua vreun unu, oricare ar fi el, spuneam că nu trebuie sărit de îndată cu privirea la natura nelimitatului, ci trebuie avut în vedere un anumit număr, tot la fel, invers, cînd cineva ar fi nevoit să conceapă mai întîi
b nelimitatul, el nu trebuie să-și îndrepte de îndată privirea către unu, ci doar spre un anumit număr, ce posedă o mărime anumită, și doar la sfîrșit să ajungă la unu, obținut pe seama tuturor elementelor. Dar să reluăm exemplul cu literele.

PRO. În ce fel?

SO. După ce, fie vreun zeu, fie vreun om divin — în Egipt se spune că un anume Theuth[21] a fost acela — a reflectat cel dintîi asupra emisiei vocale ca nelimitată, el a cugetat, pentru început, asupra vocalelor aflate în acest nelimitat, ca nefiind ele unu, ci mai
c multe; apoi a deosebit alte emisii vocale, lipsite de sunet dar producînd un zgomot și avînd și ele un număr. În sfîrșit, a stabilit existența și celui de-al treilea tip de litere, numite azi „mute“[22]. După aceea, el le-a divizat pe cele „mute“ și lipsite de zgomot, una cîte una pînă la capăt, la fel procedînd și cu vocalele și cu cele intermediare, pînă ce, cunoscînd numărul lor, dădu numele de „elemente“ fiecăruia în parte și tuturor în ansamblu. Observînd apoi că nimeni dintre noi nu ar putea înțelege un singur element, în sine, în absența tuturor, concepînd această legătură dintre ele-
d mente ca fiind una și făcînd totul să fie unu, a declarat astfel existența unei arte unice, răspunzătoare cu aceste treburi pe care a numit-o gramatică.

5

PHIL. Pe acestea, Protarchos, le-am înțeles încă și mai limpede decît pe celelalte, în raporturile lor re-

ciproce. Dar esența problemei acum, la fel ca și puțin mai înainte, a rămas neatinsă.

SO. Adică, Philebos, întrebi care este legătura dintre aceste spuse și problema noastră?

PHIL. Da, este vorba despre ceea ce, încă de demult căutăm eu și cu Protarchos.

SO. În fapt, voi căutați, cum spui, încă de demult, ceea ce aveți deja la îndemînă. e

PHIL. Cum așa?

SO. Oare problema de la început nu era care din două trebuie aleasă: cugetarea sau plăcerea?

PHIL. Cum de nu?

SO. Or, noi afirmăm că fiecare dintre ele este un unu.

PHIL. Chiar așa.

SO. Însă raționamentul de dinainte cere de la noi să știm următoarele: în ce fel fiecare dintre cele două este, deopotrivă, și Unu și Multiplicitate și în ce fel ea devine nelimitată, dar nu deîndată, ci fiecare din 19 a cele două dobîndește un anumit număr înainte de a deveni nelimitată?

PRO. Philebos, nu este de disprețuit întrebarea pe care ne-a aruncat-o Socrate după ce, nu știu în ce fel, ne-a dus roată. Și vezi cine dintre noi va răspunde întrebării puse acum. Probabil că ar fi cam de rîs ca eu, după ce am împlinit rolul de moștenitor al dreptului la replică, să-ți încredințez iarăși ție acest rol, deoarece sînt incapabil să răspund la ce s-a întrebat acum. Dar cred că este cu mult mai de rîs ca nici b unul dintre noi să nu fie capabil. Ia vezi ce să facem! Eu cred că Socrate ne întreabă acum dacă există sau nu tipuri ale plăcerii[23], cîte sînt și în ce fel sînt. Același lucru iarăși și în privința cugetării.

SO. Spui ceva cît se poate de adevărat, fecior al lui Kallias. Căci dacă nu vom putea face această operație pentru orice unu, asemănător sau identic, dar și contrar, așa cum ne-a indicat raționamentul de față, nimeni dintre noi n-ar putea să se arate vrednic de ceva bun vreodată.

PRO. Într-adevăr, Socrate, așa s-ar părea că stau c lucrurile. Însă, desigur, e bine pentru omul cu minte a avea cunoașterea tuturor lucrurilor, dar se pare că nu stă rău, în al doilea rînd[24], nici cel ce știe ce se

petrece cu el însuși. De ce spun asta? Iată, îți voi lămuri: tu, Socrate, ne-ai dăruit nouă tuturor compania ta, cît și pe tine însuți, spre a analiza care este lucrul cel mai de preț dintre cele omenești. Philebos a susținut că acesta stă în plăcere, în fericita mulțumire, în bucurie și în toate cîte sînt asemănătoare acestora; tu ai replicat susținînd că nu acestea sînt binele, ci acelea pe care de multe ori ni le reamintim
d de bunăvoie și îndreptățit, pentru ca, fiind așezate alături în memorie, să poată fi puse la probă. Tu afirmi că binele care urmează să fie declarat mai bun decît plăcerea este intelectul, știința, înțelegerea, arta și toate cîte sînt înrudite cu ele și că acestea trebuie dobîndite și nu celelalte. Ambele teze fiind însă subiect de controversă, noi te-am amenințat în joacă că nu îți vom da drumul acasă, înainte de se va ivi un
e sfîrșit cuvenit al raționamentelor analizate. Tu ai primit și ni te-ai dăruit nouă, iar noi susținem, cum spun copiii, că „darul făcut e bun făcut". Încetează deci cu felul acesta de a te împotrivi mersului discuției.

SO. La ce te referi?

20 a PRO. Mă refer la aceea că ne încurci și ne pui întrebări pentru care, în momentul de față, nu am ști să găsim un răspuns. Căci să nu socotim că sfîrșitul acestor discuții de acum este încurcătura în care ne găsim noi toți, ci, dacă noi nu putem să ieșim din ea, ție îți rămîne aceasta de făcut, de vreme ce ai făgăduit. Prin urmare, chibzuiește tu singur dacă speciile plăcerii și ale științei trebuie divizate, sau dacă diviziunea trebuie lăsată deoparte, dacă ești cumva în stare să procedezi în alt fel și binevoiești să lămurești problemele care ne frămîntă.

b SO. E clar că eu unul nu trebuie să mă mai aștept la ceva îngrozitor, de vreme ce tu vorbești astfel. Căci spusa ta „dacă binevoiești" desface orice teamă în legătură cu orice problemă. Pe deasupra, mi se pare că vreun zeu[25] ne-a dat o anumită amintire a . . .

PRO. A ce și în ce fel?

SO. Am auzit cîndva spunîndu-se în vis sau aievea și mă gîndesc acum, în privința plăcerii și a cugetării, că nici una dintre ele nu reprezintă binele, ci un al treilea, diferit și mai bun decît ambele[26]. Iar dacă acest ceva mi s-ar putea înfățișa acum limpede, s-a dus

biruința plăcerii. Căci binele nu ar mai putea fi iden- c
tic cu ea. Sau cum altfel?

PRO. Chiar așa.

SO. Cît despre speciile plăcerii, după părerea mea, nu vom mai avea nevoie să le divizăm[27]. Dar aceasta se va vedea mai clar în continuare.

PRO. Minunată spusă, dar și împlinește-o întocmai!

SO. Mai întîi însă, să mai cădem de acord asupra unor fleacuri.

PRO. Care anume?

SO. Dacă este necesar ca partea binelui să stea d
în desăvîrșire sau în nedesăvîrșire?

PRO. În cea mai mare desăvîrșire cu putință, Socrate.

SO. Dar ce spui? Binele își este sieși suficient?

PRO. Cum de nu? Doar prin aceasta el se deosebește de toate cele!

SO. În legătură cu binele trebuie afirmat: orice ființă care îl cunoaște, îl vînează și năzuiește la el, voind să-l prindă și să-l dobîndească, fără să se sinchisească de celelalte lucruri în afara celor săvîrșite laolaltă cu ceea ce este bine[28].

PRO. Nu se poate nimic obiecta acestor spuse.

SO. Să cercetăm și să judecăm atît viața plăcerii e
cît și cea a cugetării, privindu-le izolat.

PRO. Cum așa?

SO. Să nu existe în viața de plăcere chizbuință, nici plăcere în viața bizuită pe chibzuință. Căci este necesar ca, dacă una dintre ele este binele, ea să nu mai aibă nevoie de nimic. Fiindcă dacă vreuna dintre ele ar apărea ca avînd nevoie de ceva, ea nu mai poate fi pentru noi binele. 21 a

PRO. Cum ar mai putea fi?

SO. Să facem încercarea chiar asupră-ți?

PRO. Bucuros.

SO. Răspunde, deci!

PRO. Vorbește!

SO. Ai primi oare, Protarchos, să trăiești toată viața avînd parte de cele mai mari plăceri?

PRO. Cum să nu!

SO. Dar oare ai socoti că mai ai nevoie de ceva, dacă ai poseda plăcerea pe de-a întregul?

PRO. De nimic.

b SO. Dar ia vezi: nu cumva ar fi nevoie întrucîtva și de cugetare, de gîndire, de socotință și de toate cele înfrățite cu acestea?

PRO. De ce? Aș avea totul, avînd plăcerea.

SO. Oare însă, trăind mereu astfel, te-ai putea bucura de-a lungul întregii vieți de cele mai mari plăceri?

PRO. De ce nu?

SO. Dar neposedînd intelect, memorie, știință și dreaptă opinie, mai întîi este necesar să ignori dacă te bucuri sau nu, fiind tu gol de orice cugetare.

PRO. E necesar.

c SO. La fel, neposedînd memorie, e necesar să nu ții minte nici că te-ai bucurat cîndva, nerămînînd nici o amintire a plăcerii care se scurge în fiecare moment. Iar neavînd nici opinie adevărată, tu, cel care te bucuri, nu poți crede că te bucuri, și fiind lipsit de judecată, nu poți gîndi că în viitor vei avea bucurii. Trăiești așadar, nu o viață de om, ci de burete de mare sau de vreun alt soi de viețuitoare din cele care trăd iesc în cochilii. Așa stau lucrurile, sau putem cumva să le gîndim diferit?

PRO. Cum altfel?

SO. Atunci e de ales de către noi o atare viață?

PRO. Discursul acesta, Socrate, m-a făcut să amețesc de-a binelea!

SO. Dar să nu ne lăsăm păgubași, ci să privim și viața intelectului.

PRO. În ce fel o vezi?

SO. Este vorba despre viața unuia dintre noi care e ar primi să trăiască posedînd cugetare, intelect, știință și memorie desăvîrșită pentru toate cele, nepărtaș fiind însă la plăcere, nici mare, nici mică, nepărtaș fiind și la suferință, ci ar fi întru totul neatins de asemenea afecte.

PRO. Nici una dintre vieți, o Socrate, nu mi se pare vrednică de a fi aleasă nici de către mine, nici de către altcineva, pe cît cred.

22 a SO. Dar ce spui, Protarchos, despre viața ce le reunește pe cele două, compusă fiind din ambele?

PRO. Vorbești despre cea compusă din plăcere, dar și din cugetare?

SO. Da, despre una ca aceasta vorbesc.

PRO. Oricine, firește, o va prefera pe cea compusă oricăreia dintre cele două, oricine, deci, nu unul da și altul ba!

SO. Înțelegem acum ce se întîmplă în urma acestor raționamente?

PRO. Într-un totul: au fost stabilite trei vieți, dintre care nici una din primele două nu este suficientă, nici preferabilă pentru vreun om sau vreo viețuitoare. b

SO. Nu este atunci limpede că nici una dintre aceste vieți nu conține binele? Căci ea ar fi trebuit să fie atunci suficientă și vrednică de ales pentru toate plantele și animalele cărora le este cu putință să-și trăiască viața lor. Iar dacă vreunul dintre voi ar alege altfel, el ar alege împotriva firii lucrului cu adevărat vrednic de a fi ales, procedînd fără voie, din neștiință, ori silit de vreo altă circumstanță nefericită.

PRO. Se pare că într-adevăr așa stau lucrurile.

SO. Că pe zeița lui Philebos nu trebuie să ne-o reprezentăm ca fiind tot una cu binele, mi se pare a se fi arătat îndestulător. c

6

PHIL. Dar nici intelectul tău, Socrate, nu este binele, căci și împotriva lui sînt valabile aceleași obiecții.

SO. Împotriva intelectului meu[29], cel puțin, cu siguranță că sînt! Dar cred că nu și împotriva intelectului adevărat și divin, ci, în ce-l privește, lucrurile stau diferit. Nu pun însă la îndoială că intelectului nu-i revine premiul cîștigătorului în cazul vieții celei de obște. Dar în atribuirea premiului al doilea ar trebui văzut ce vom face. Căci am putea lesne ține drept d cauză pentru această viață de obște, eu, de partea mea intelectul, iar Philebos, de partea lui — plăcerea; desigur că, astfel, nici una dintre cele două însușiri n-ar fi binele, dar s-ar putea ușor concepe că una dintre ele ar putea fi cauza binelui. Cu această perspectivă, aș lupta cu o forță încă și mai mare împotriva lui Philebos, afirmînd că, în această viață mixtă, oricare ar fi lucrul pe care, dacă îl posedă, o atare viață devine deopotrivă preferabilă și bună, acel lucru e mai înrudit și mai asemănător cu intelectul decît cu plăcerea și, potrivit acestui raționament, nu s-ar putea da e

plăcerii nici premiul întîi, nici cel de-al doilea, dacă e să vorbim pe drept. Ba chiar, ea nu ajunge nici la cel de-al treilea, dacă e cazul ca voi să vă încredeți în intelectul meu.

PRO. Îmi pare, Socrate, că plăcerea a căzut acum de-a binelea, izbită parcă de cuvintele acestea. Căci
23 a ea lupta să dobîndească premiul victoriei. În privința intelectului, trebuie spus că el nu ar putea, cu chibzuință, să revendice premiul întîi, căci ar păți același lucru. Lipsită însă și de premiul al doilea, plăcerea ar cădea într-o totală dizgrație în ochii iubitorilor săi. Căci nici pentru aceștia ea nu s-ar mai înfățișa frumoasă ca înainte.

SO. Bun și? Nu-i mai bine atunci să-i dăm pace, fără ca, supunînd-o celui mai precis examen și respingînd-o, să o mîhnim?

PRO. Prostii, Socrate!

SO. Adică am rostit ceva cu neputință, afirmînd că
b „plăcerea s-ar putea mîhni"?

PRO. Nu numai din această pricină, ci și fiindcă ignori că nimeni dintre noi nu te va lăsa să pleci înainte de a străbate pînă la capăt aceste probleme.

SO. Vai de mine, Protarchos, ce mult a rămas de vorbit, chiar dacă n-a fost prea simplu nici ce s-a vorbit pînă acum! Mi se pare însă că, spre a ajunge să atribuim premiul doi intelectului, este nevoie de o altă metodă[30] și trebuie să ai altfel de săgeți decît raționamentele dinainte. Poate însă că unele sînt identice. Nu așa trebuie să facem?

PRO. Cum de nu?

7

SO. Să căutăm, așadar, a băga de seamă atunci cînd
c așezăm principiul noului raționament.

PRO. Care ar fi acest principiu?

SO. Tot ceea ce este în fapt în lume ar trebui divizat în două categorii, sau mai bine, dacă voiești, în trei.

PRO. Ar trebui să lămurești potrivit cu ce criteriu.

SO. Să luăm seama la anumite aspecte ale discuției de pînă acum.

PRO. Și anume?

SO. Am afirmat că zeul a arătat pentru cele-ce-sînt atît existența nelimitatului, cît și cea a limitei?

PRO. Chiar așa.

SO. Să considerăm, deci, aceste două specii și apoi pe cea de-a treia, alcătuită din amestecul ambelor... Însă îmi pare că sînt destul de ridicol atunci cînd divid și enumăr lucrurile după specii. d

PRO. Ce spui, prea-bunule?

SO. Cred că am nevoie și de al patrulea gen.

PRO. Acela fiind care? Spune!

SO. Am nevoie de cauza combinației primelor două între ele. Deci, alături de cele trei genuri, ia-l pe acesta ca pe al patrulea.

PRO. Oare nu ai avea nevoie și de un al cincilea care să poată să le distingă?

SO. S-ar putea. Nu cred totuși, deocamdată. Dacă însă va fi nevoie, mă vei ierta că mă pun să caut și e un al cincilea gen[31].

PRO. Bun, și acum?

SO. Mai întîi, despărțindu-le pe primele trei din cele patru și văzînd două din ele îmbucătățite și desfăcute fiecare într-o multiplicitate, apoi iarăși adunîndu-le la unu, să încercăm a gîndi cumva pe fiecare ca fiind și unu și multiplu.

PRO. Dacă mi-ai vorbi încă mai clar despre fiecare gen în parte, te-aș urma cu plăcere.

SO. Afirm, așadar, că cele două entități pe care le 24 a
stabilesc, sînt acestea: cea care posedă nelimitatul și cea care posedă limita. Și voi încerca să arăt că, într-un fel, nelimitatul este multiplu. Cît despre genul posedînd limită, să ne mai aștepte!

PRO. Să aștepte.

SO. Cercetează, deci: Ceea ce îți cer să examinezi este dificil și controversabil și totuși examinează. Mai întîi aruncă-ți privirea asupra „mai caldului" și „mai recelui" și vezi dacă ai putea concepe aici o limită, sau dacă nu cumva, de vreme ce plusul și minusul locuiesc în genurile respective, ele nu ar îngădui, atîta vreme cît ar locui acolo, să apară vreun capăt. Căci b odată sosind sfîrșitul, ele însele și-ar găsi sfîrșitul.

PRO. Foarte adevărat ce spui.

SO. Afirmăm așadar că plusul și minusul există veșnic în „mai cald" și în „mai rece".

PRO. Desigur.

SO. Deci raționamentul ne arată că acestea două nu au niciodată capăt. Or, capăt neavînd, ele sînt cu totul nelimitate.

PRO. Susțin aceasta cu toată puterea, Socrate.

SO. Bine grăit, dragă Protarchos, căci mi-ai amin-
c tit că și „puternicul" pe care l-ai sugerat acum, ca și „blîndul" au aceeași capacitate ca și plusul și minusul. Fiindcă oriunde s-ar ivi, ele nu îngăduie să existe o cantitate determinată, ci, în orice acțiune, produc mereu un „mai puternic" față de un „mai liniștit" și invers și, dînd naștere plusului și minusului, fac să dispară cantitatea determinată. Deoarece, așa cum s-a spus adineaori, dacă ele nu ar face să dispară cantitatea determinată, ci i-ar îngădui acesteia, ca și măsurii să existe în lăcașul plusului, al minusului, al puternicului și al blîndului, acestea s-ar duce din
d locul în care stăteau. Căci nu ar mai putea exista „mai cald" și „mai rece", dacă ele ar accepta cantitatea determinată. Într-adevăr, „mai caldul" și „mai recele" sporesc mereu, în timp ce cantitatea e staționară și, dacă ar spori, înseamnă că va fi încetat să mai existe. Potrivit cu acest raționament, „mai caldul", ca și contrariul său s-ar arăta deci nelimitate[32].

PRO. Așa se pare, Socrate; nu este totuși lesne de urmărit ceea ce ai spus. Dar după ce aceste spuse vor fi de mai multe ori repetate, poate că cel ce în-
e treabă și cel întrebat se vor putea pune de acord în chip îndestulător.

SO. Grăiești bine și trebuie încercat să facem astfel. Acum însă, privește dacă vom accepta acest indiciu al naturii nelimitatului, pentru ca să nu trebuiască să ne lungim, stabilind toate aspectele:

PRO. Ce fel de indiciu?

SO. Acele entități care devin „mai mult" și „mai puțin", care pot primi puternicul și blîndul și preamul-
25 a tul — deci cîte sînt astfel, trebuie înțelese ca aparținînd genului nelimitatului, văzut ca o unitate. Și cum spuneam, potrivit cu raționamentul anterior, cele ce au fost divizate și împărțite trebuie, fiind aduse laolaltă după putință, să fie desemnate printr-o unică natură — dacă îți amintești.

PRO. Îmi amintesc.

SO. Iar cele ce nu ar accepta aceasta, ci contrariul — mai întîi egalul și egalitatea, apoi, după egal, dublul și orice ar fi număr în raport cu număr sau măsură în raport cu măsură — dacă pe toate acestea le-am asocia limitei, ar apărea că procedăm bine. Sau cum vezi tu b lucrurile?

PRO. E minunat, Socrate.

SO. Perfect. Dar ce idee să ne facem despre al treilea gen, cel compus din acestea două?

PRO. E cazul ca tu să explici, pe cît cred.

SO. Ba un zeu s-o facă, dacă vreun zeu ar da ascultare rugilor mele!

PRO. Roagă-te și cercetează!

SO. Cercetez. Și cred că vreunul din zei ne-a fost acum prieten.

PRO. De ce spui așa ceva și pe ce te bizui? c

SO. Voi lămuri de ce. Tu însă urmărește raționamentul meu.

PRO. Vorbește!

SO. Am pronunțat acum cuvîntul „mai cald" și „mai rece", nu-i așa?

PRO. Da.

SO. Adaugă la ele cuvintele „mai uscat", „mai umed", „mai mult", „mai puțin", „mai repede", „mai încet", „mai mare", „mai mic" și cîte altele le-am rînduit într-o unitate, natura lor acceptînd plusul și minusul.

PRO. Vorbești despre natura nelimitatului? d

SO. Da. Unește apoi cu aceasta neamul limitei.

PRO. Care anume?

SO. Este vorba despre neamul cu aspect de limită pe care acum nu l-am redus la una, deși trebuie să o facem, după cum am procedat cu cel al nelimitatului. Dar probabil că, făcînd acum aceasta și ambele naturi fiind reduse la unitate, și natura limitei va apărea cu limpezime.

PRO. La ce te referi și în ce fel stau lucrurile?

SO. Mă refer la natura egalului și a dublului și, în general, la aceea care face să înceteze vrajba entități- e lor discordante și care impunîndu-le măsură și acord, produce un număr.

PRO. Înțeleg. Tu îmi pari a afirma că celor care le combină pe acestea li se întîmplă în fiecare din cazuri producerea unor efecte.

SO. E corect ceea ce îți pare a afirma.

PRO. Atunci vorbește!

SO. Oare în caz de boală nu naște dreapta comuniune a egalului, dublului etc. natura sănătății?

26 a PRO. Hotărît că da.

SO. Și aceleași elemente apărînd în cazul acutului și al gravului, al repedelui și al lentului — ce sînt toate nelimitate — nu produc ele o limită și alcătuiesc, în chipul cel mai desăvîrșit, întregul muzicii?

PRO. Întocmai.

SO. Iar în cazul gerului și al arșiței, cînd sosesc, ele alungă excesul și nelimitatul, alcătuind deopotrivă măsurabilul și comensurabilul.

PRO. Bun și?

b SO. Oare nu tocmai de aici se nasc anotimpurile și toate cîte sînt bune pentru noi, fiind în ele amestecate cele nelimitate și cele posesoare de limită?[33]

PRO. Cum de nu?

SO. Îmi rămîn de amintit încă nenumărate altele, precum frumusețea și puterea ce se însoțește cu sănătatea, cît și multe alte preafrumoase însușiri ale sufletului. Căci zeița[34], o frumosule Philebos, văzînd ea excesul din suflete și întreaga ticăloșie a tuturor, lipsa de limită atît în plăceri cît și în satisfacții, a așezat o lege și o rînduială posesoare de limită. Tu pretinzi

c că, prin aceasta, ea le nimicește, eu dimpotrivă, că le salvează. Dar tu cum crezi, Protarchos?

PRO. Hotărît, Socrate, opinia mea este aceasta din urmă.

SO. Prin urmare, am explicat aceste trei principii, dacă înțelegi.

PRO. Cred că înțeleg. Se pare că primul principiu despre care vorbești este nelimitatul, al doilea este limita prezentă în lucruri. Dar nu prea înțeleg ce vrei să spui cu al treilea principiu.

SO. Dimensiunea manifestărilor celui de-al treilea

d principiu te-a năucit, minunat om. Or, deși nelimitatul oferă multe genuri, totuși fiind ele marcate de genul plusului și al minusului, toate acelea au apărut ca unul.

PRO. Adevărat.

SO. Cît despre limită, aceasta nici nu are multiplicitate, nici n-am putea avea necazuri la gîndul că ea nu ar fi, prin natură, una.

PRO. Cum ar putea fi altfel?

SO. În nici un chip. Însă tu să presupui că eu vorbesc despre un al treilea principiu și că îl socotesc în întregul său ca un unu, odraslă fiind al celorlalte două, iar nașterea sa în ființă e produsă de măsură asociată cu limita.

PRO. Am priceput.

SO. Am adăugat acestor trei principii și un al e
patrulea, declarînd că trebuie să-l cercetăm. Cercetarea însă să fie comună! Vezi, deci, dacă nu ți se pare necesar ca tot ce se naște, să se nască datorită unei cauze.

PRO. Ba da. Căci în ce fel s-ar putea naște în absența ei?

SO. Atunci natura făcătorului nu se deosebește prin nimic de cauză, în afară de nume, iar „făcător" și „cauzator" ar denumi, cu îndreptățire, același lucru?

PRO. Pe drept.

SO. Iar „făcutul" și „născutul" de asemenea nu vor 27 a
fi găsite deosebindu-se prin nimic, în afara numelui. Sau cum altfel?

PRO. Chiar așa.

SO. Dar oare, prin fire, nu vine întotdeauna înainte făcătorul, iar făcutul nu-l urmează, născut fiind de primul?

PRO. Ba da.

SO. Altceva deci și nu același lucru este cauza în raport cu ceea ce este înrobit acesteia în vederea generării.

PRO. Bun și?

SO. Așadar, cele ce se nasc și cele din care acestea se nasc, toate acestea ne dau trei genuri?

PRO. Desigur.

SO. Și vorbim despre ceea ce le meșterește pe toate ca despre un al patrulea gen — anume, cauza, văd it fiind că ea este altceva decît celelalte trei.

PRO. E altceva.

SO. Este însă bine ca, după ce le-am distins pe toate patru, să le enumerăm pe rînd, pentru a le întipări în minte.

PRO. Deci?

SO. Mai întîi am în vedere nelimitatul, în al doilea rînd, limita, apoi sosește entitatea a treia amestecată și născută din primele două. Iar vorbind despre cauza amestecului și a nașterii ca despre o a patra entitate,
c am vorbi oare dovedind lipsă de atenție?

PRO. Cum s-ar putea întîmpla una ca asta?

8

SO. Despre ce vom vorbi mai departe și ce oare am voit să obținem, ajungînd în acest punct? Oare nu era în discuție lucrul următor: am căutat să știm dacă premiul doi l-ar dobîndi plăcerea sau gîndirea? Nu-i așa?

PRO. Așa-i.

SO. Deci probabil că acum, după ce am analizat acele puncte, am putea mai bine pronunța judecata asupra locului întîi ca și a celui de-al doilea, chestiune care, la început, ne-a dat bătaie de cap?

PRO. Probabil.

d SO. Haide, deci. Am așezat învingătoare viața compusă din plăcere și din cugetare. Așa era?

PRO. Da.

SO. Vedem, așadar, cum este această viață și cărui gen îi aparține?

PRO. Cum să nu!

SO. Vom afirma, cred, că ea este o parte a celui de-al treilea gen. Căci acesta nu este compus din două elemente oarecare, ci din toate cele nelimitate, legate însă de limită, încît pe drept cuvînt această viață biruitoare ar fi o parte a acelui gen.

PRO. Exact așa.

e SO. Bine. Dar cum stau lucrurile, dragă Philebos, cu viața prețuită de tine, cea plăcută și neamestecată? În care dintre genurile amintite ar putea fi ea așezată cu îndreptățire? Dar răspunde-mi la următoarea întrebare înainte de a te pronunța:

PHIL. Vorbește.

SO. Au limită plăcerea și durerea, sau ele aparțin entităților care primesc plusul și minusul?

PHIL. Da, ele aparțin entităților care primesc plusul, Socrate. Căci plăcerea nu ar putea fi întregul bine, dacă ea n-ar fi, prin natură, nelimitată, atît în dimensiunea ei, cît și în capacitatea de a spori necontenit.

SO. Și nici durerea nu ar putea fi răul întreg, Phi- 28 a
lebos. Noi doi trebuie să căutăm altceva decît natura nelimitatului, în stare să ofere plăcerilor o parte oarecare de bine. Dar, fie plăcerea născută din cele nelimitate. În ceea ce privește însă cugetarea, știința și intelectul, în care gen din cele enunțate mai înainte să le așezăm, o Protarchos și Philebos, astfel încît să nu săvîrșim vreo impietate?[35] Căci nu mi se pare mic riscul luat cînd e vorba de a lămuri bine sau rău întrebarea de acum.

PHIL. Îți lauzi prea mult zeul, Socrate! b

SO. Și tu, amice, zeița ! Totuși trebuie să dăm răspuns întrebării.

PRO. Socrate are dreptate, Philebos. Trebuie să-l ascultăm.

PHIL. Dar oare nu ai preferat tu, Protarchos, să vorbești în numele meu?

PRO. Ba da, dar acum sînt cam încurcat și îți cer, Socrate, să fii profetul nostru, pentru ca noi să nu glăsuim ceva necuvenit în privința concurentului.

SO. Trebuie să-ți dau ascultare, Protarchos. Dealt- c
fel, nu ceri nimic dificil. Așadar eu, lăudîndu-mi pe ton glumeț zeul, cum spune Philebos, te-am pus în încurcătură cu întrebarea: cărui gen aparțin intelectul și știința?

PRO. Întru totul, Socrate.

SO. Dar e ușor! Căci toți înțelepții sînt de acord[36] — grozăvindu-se în fapt ei înșiși — că intelectul este regele cerului și al pămîntului. Și pesemne că au dreptate. Vom împlini însă cercetarea acestui gen pe o cale mai lungă, dacă voiești.

9

PRO. Vorbește în felul în care vrei și nu socoti că d
vei fi supărător din pricina lungimii.

SO. Perfect. Atunci să începem prin a întreba în felul următor:

PRO. În ce fel?

SO. Oare să afirmăm, Protarchos, că toate cele și așa-numitul Tot sînt născute de puterea irațională lui și a întîmplării în felul în care se nimerește, sau dimpotrivă, după cum au afirmat cei dinaintea noastră, că un intelect și o cugetare minunate orînduindu-le, le cîrmuiesc?

PRO. Nu-i nimic comun între aceste alternative, e uimitor om ce ești, Socrate! Căci prima mi se pare de-a dreptul lipsită de cucernicie. Eu nu aș putea altfel crede și spune decît că intelectul le orînduiește pe toate și că e vrednic de aspectul Universului, de cel al soarelui, al lunii, al astrelor și al întregului firmament rotitor[37].

SO. Vrei deci să afirmăm, în acord cu ceea ce au 29 a stabilit înaintașii, că acestea sînt în felul în care le-am arătat? Vrei, de asemenea, nu doar să ne luăm riscul de a pronunța opiniile altora, ci și să ne socotim părtași la risc și la oprobriu, atunci cînd vreun bărbat preaiscusit ar afirma că lumea nu este în acest fel, ci că este lipsită de vreo rînduială?

PRO. Cum să nu vreau?

SO. Bine. Privește atunci argumentul care ne sosește în legătură cu această problemă:

PRO. Vorbește:

SO. Noi vedem că în natura tuturor viețuitoarelor există reunite foc, apă, aer, dar vedem și pămînt[38], b precum spun marinarii bătuți de furtuni.

PRO. Chiar așa. Căci și noi sîntem cu adevărat bătuți de furtunile de încurcături ale raționamentelor de acum.

SO. Or, în privința fiecăruia dintre aceste elemente ale noastre, raționează în felul următor:

PRO. În ce fel?

SO. În lumea noastră fiecare dintre elemente este mic, nevrednic, în nici un chip pur, lipsit de puterea corespunzătoare naturii sale. Luînd un exemplu, gîndește la fel despre toate: astfel, există foc și în lumea noastră, dar și în întregul Univers.

PRO. Bun, și?

c SO. Oare nu este cel de la noi mic, slab și nevrednic, în timp ce focul universal este minunat prin dimensiune, frumusețe și prin întreaga putere caracteristică focului?

PRO. Da, e foarte adevărat ce spui.

SO. Bun, oare însă focul universal este hrănit, este născut și este cîrmuit de către focul nostru, sau dimpotrivă, focul meu și al tău, cît și al celorlalte viețuitoare are hrană și viață de la celălalt?

PRO. Întrebi ceva care nu mai are nevoie de răspuns!

SO. În regulă. Dar cred că vei afirma același lucru d
despre pămîntul aflat în viețuitoare, comparat cu cel universal, cît și despre restul elementelor, despre care am pus întrebări puțin mai înainte. Așa vei răspunde?

PRO. Care om sănătos la minte ar putea vreodată răspunde altfel!

SO. Nici unul, de fapt. Dar cercetează ce vine în continuare:

Oare văzînd toate aceste elemente reunite într-o unitate, nu am numit-o „corp"?

PRO. Ei bine?

SO. Atunci gîndește la fel și în privința lucrului e
aceluia pe care îl numim Univers[39]: el ar fi, potrivit cu același principiu, un corp, fiind compus din aceleași elemente.

PRO. Perfect grăit.

SO. Dar oare corpul din lumea noastră este hrănit, a căpătat și posedă calitățile pe care le aminteam din corpul universal sau acesta din cel de la noi?

PRO. Iarăși, Socrate, ceva ce nu merită un răspuns!

SO. Dar întrebarea următoare merită? Sau cum 30 a
altfel?

PRO. Vorbește.

SO. Oare nu vom afirma că trupul din lumea noastră posedă suflet?

PRO. E vădit că vom afirma așa ceva.

SO. Dar de unde l-ar lua el, dacă nu s-ar întîmpla ca trupul universal să fie însuflețit, avînd el aceleași calități precum trupul nostru, ba încă, sub toate aspectele, mai frumoase?[40]

PRO. E clar că de nicăieri altundeva nu l-ar putea lua, Socrate.

SO. Fiind date, Protarchos, aceste patru entități, limita, nelimitatul, genul comun și genul cauzei care b
există pretutindeni ca al patrulea la număr, și ținînd seama că acesta din urmă produce sufletul în corpu-

rile noastre, dînd trupului o bună condiție, iar dacă acesta ar avea necazuri, el naște arta medicală punînd pretutindeni în rostul lor elementele și vindecînd, căpătînd numele de desăvîrșită și totală înțelepciune, în situația cînd aceleași entități există în tot cerul unde dispun de părți mari, în plus frumoase și pure, ei bine, nu putem să credem că în acele locuri genul cauzei nu ar fi alcătuit natura lucrurilor celor mai frumoase și celor mai de preț!

c PRO: Ar fi, într-adevăr, lipsit de sens!

SO. Or, dacă așa ceva este cu neputință, am putea afirma, dînd urmare acestui raționament — ceea ce de multe ori am spus — că în Univers există mult nelimitat, destulă limită și că nu este neglijabilă cauza ce se exercită asupră-le, care orînduiește și așează laolaltă anii, anotimpurile și lunile și că ea ar putea fi numită în chipul cel mai îndreptățit înțelepciune și intelect.

PRO. În chipul cel mai îndreptățit, desigur.

d SO. Atunci vei declara că în natura lui Zeus, sufletul este regal, că intelectul este regal și el prin virtutea cauzei, iar în alți zei există alte virtuți frumoase, potrivit cu ceea ce se spune că este fiecăruia pe plac.

PRO. Chiar așa.

SO. Să nu ți se pară, Protarchos, că am grăit de pomană, ci vorba noastră este aliata spuselor din bătrîni, cum că intelectul domnește veșnic peste Univers.

PRO. Așa este.

SO. Am adus atunci un răspuns cercetării mele,
e anume că intelectul aparține genului socotit a fi cauza tuturor. Acesta este, deci, unul dintre cele patru genuri. Ai astfel acum răspunsul nostru.

PRO. Îl am și încă într-un chip foarte îndestulător. Și asta, deși mi-ai răspuns fără să bag de seamă.

SO. De fapt, Protarchos, un mic joc dăruiește odihnă într-o activitate serioasă.

PRO. Frumos zis!

31 a SO. S-a vădit, așadar, prietene, în mod cuvenit acum cărui gen îi aparține intelectul și ce putere are el.

PRO. Pe deplin

SO. Cît despre genul plăcerii, acesta s-a înfățișat la fel, încă demult.

PRO. Da.

SO. Să ținem minte, deci, acestea în legătură cu cele două genuri: intelectul este înrudit cu cauza și, cumva, cu acest gen; plăcerea este nelimitată ea însăși și aparține genului care nu are și nici nu va avea vreodată, în sine, și pornind de la propriile temeiuri, nici început, nici mijloc, nici sfîrșit.

PRO. Vom ține minte, cum de nu? b

SO. Trebuie să vedem și ce urmează acestui punct: unde se află fiecare din cele două și din ce afect iau naștere. Mai întîi plăcerea: După cum și genul ei a fost supus la probă în primul rînd, tot în același fel vom proceda și cu ceea ce urmează. Numai că fără a lua în seamă durerea, nu vom putea supune plăcerea la o probă mulțumitoare[41].

PRO. Dacă astfel trebuie procedat, așa să procedăm!

SO. Dar oare tu ai aceeași opinie ca mine în legătură cu geneza?

PRO. Anume? c

SO. Mie mi se pare că durerea și plăcerea sînt generate, în chip natural, în genul comun.

PRO. Dragă Socrate, reamintește-ne care dintre genurile numite mai înainte vrei să-l numești „comun"?

SO. Pe cît pot, o voi face, minunat om!

PRO. Bun!

SO. Să înțelegem prin genul comun cel de-al treilea numit dintre cele patru.

PRO. Cel pe care l-ai enunțat după nelimitat și limită, în care ai așezat sănătatea, cred că și armonia?

SO. Perfect! Însă fii acum atent: d

PRO. Vorbește!

SO. Afirm că dacă în noi, viețuitoarele, armonia se destramă, se ivesc în același timp o destrămare a naturii viețuitoarelor și geneza durerilor.

PRO. Spui ceva cu totul verosimil.

SO. Iarăși, dacă armonia se reface și reajunge la propria ei natură, trebuie spus că apare plăcerea, dacă e să vorbim cît se poate de scurt și în puține cuvinte despre lucrurile cele mai însemnate.

e PRO. Cred că ai dreptate, Socrate. Dar să încercăm să exprimăm aceasta încă mai limpede.

SO. Oare nu se pricep cel mai bine lucrurile cumva banalizate și evidente?

PRO. Care anume?

SO. Foamea este într-un fel o dezagregare și o durere?

PRO. Da.

SO. În timp ce hrana — o reumplere, este plăcere?

PRO. Da.

SO. Setea, de asemenea, este o distrugere, o suferință și o dezagregare, în timp ce puterea umezelii care
32 a umple iarăși ființa ce se usca, este o plăcere. Dezagregarea și disoluția opuse naturii, chinurile unei arșițe sufocante sînt durere; dimpotrivă, restaurarea potrivită cu natura și răcoarea sînt o plăcere.

PRO. Chiar așa.

SO. Iar înghețul produs de frig, ce e opus naturii umede a vietuitoarei, este o durere. Dar dacă el dispare și se desface, drumul în conformitate cu natura este o plăcere. Într-un cuvînt, cercetează dacă ți se pare potrivit argumentul care ar afirma că atunci cînd
b specia însuflețită compusă în conformitate cu natura din nelimitat și din limită ar fi, precum spuneam, nimicită, nimicirea ar fi durere; dar cînd o apucă pe drumul către natura proprie, această revenire și restabilire generală se cheamă plăcere[42].

PRO. Bun. Îmi pare că exprimi ideea de ansamblu a chestiunii.

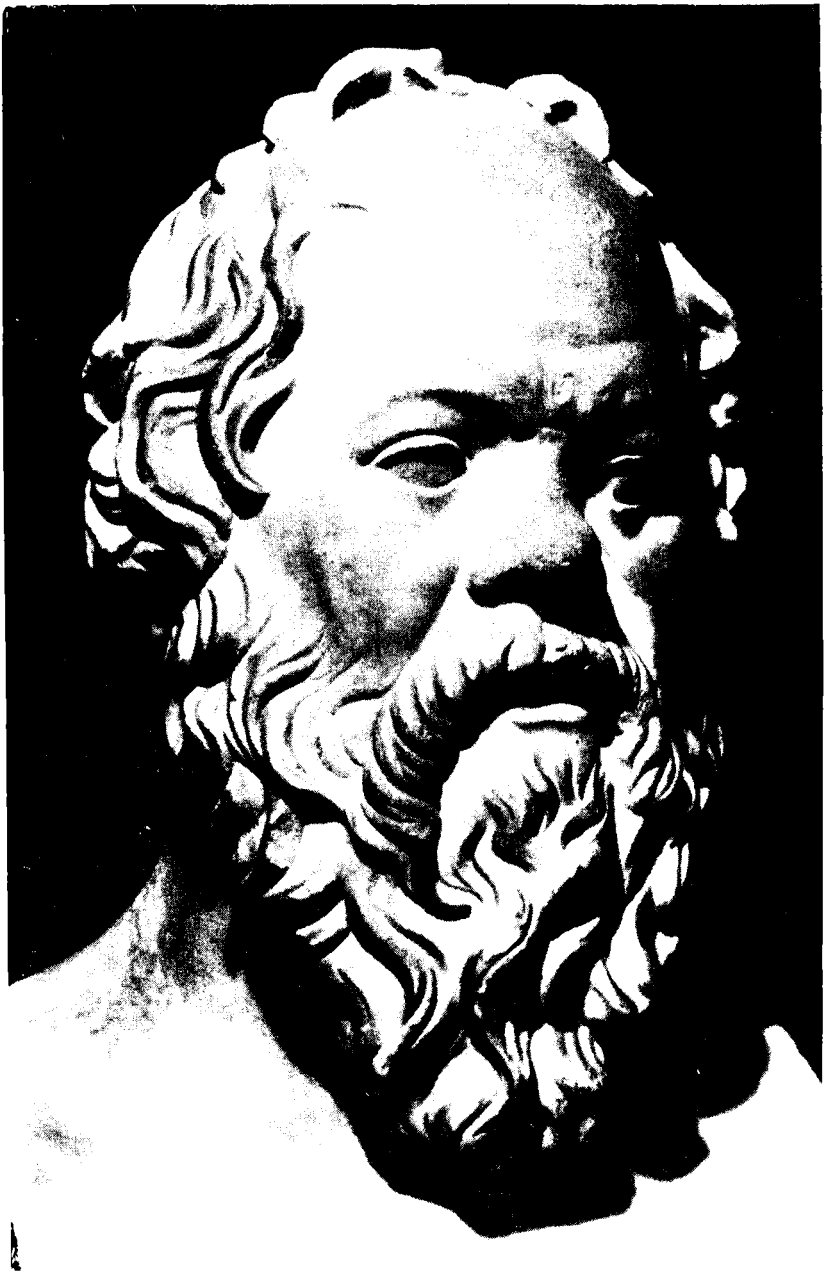
SO. Deci să stabilim o specie a durerii și a plăcerii existente în fiecare dintre acele afecțiuni?

PRO. Să rămînă stabilit.

SO. Să ai însă în vedere și faptul că sufletul aș-
c teaptă aceste afecțiuni: ceea ce speră înainte de a resimți plăcerea este plăcut și încurajator, ceea ce așteaptă înantea suferințelor este de spaimă și dureros.

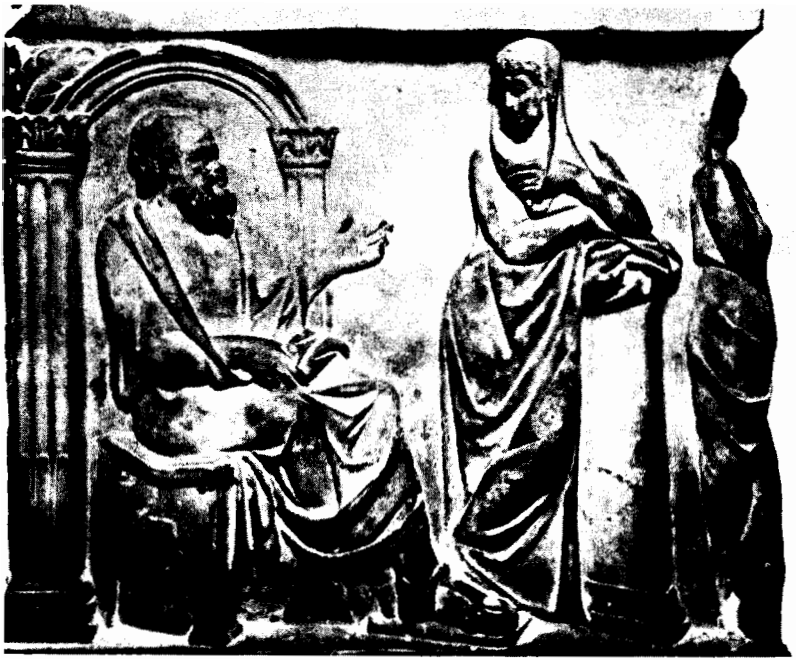
PRO. Există, prin urmare, încă o specie a plăcerii și a durerii care apare în izolare de trup și care aparține, prin intermediul așteptării, sufletului însuși.

SO. Ai înțeles bine. În examinarea acestor două tipuri ale plăcerii și ale durerii, ce sînt, fiecare în parte, după părerea mea, pure și neamestecate[43], va

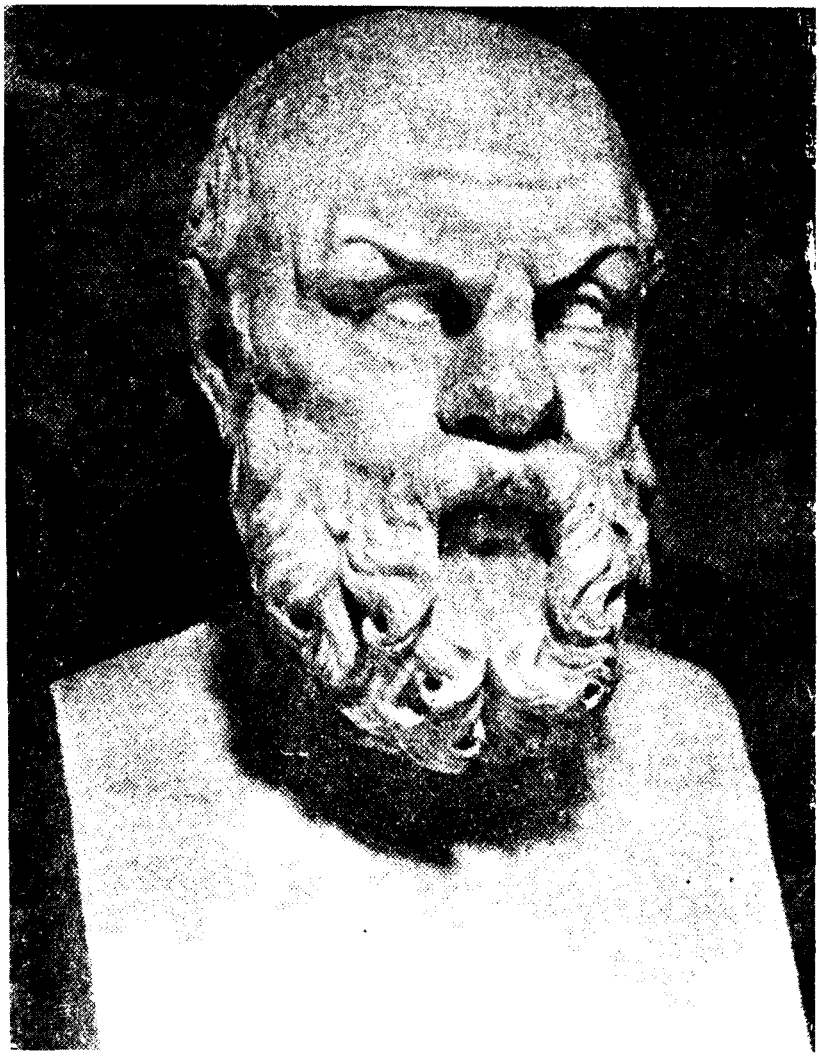


Socrate. Epoca elenistică. (Muzeul Louvre, Paris)

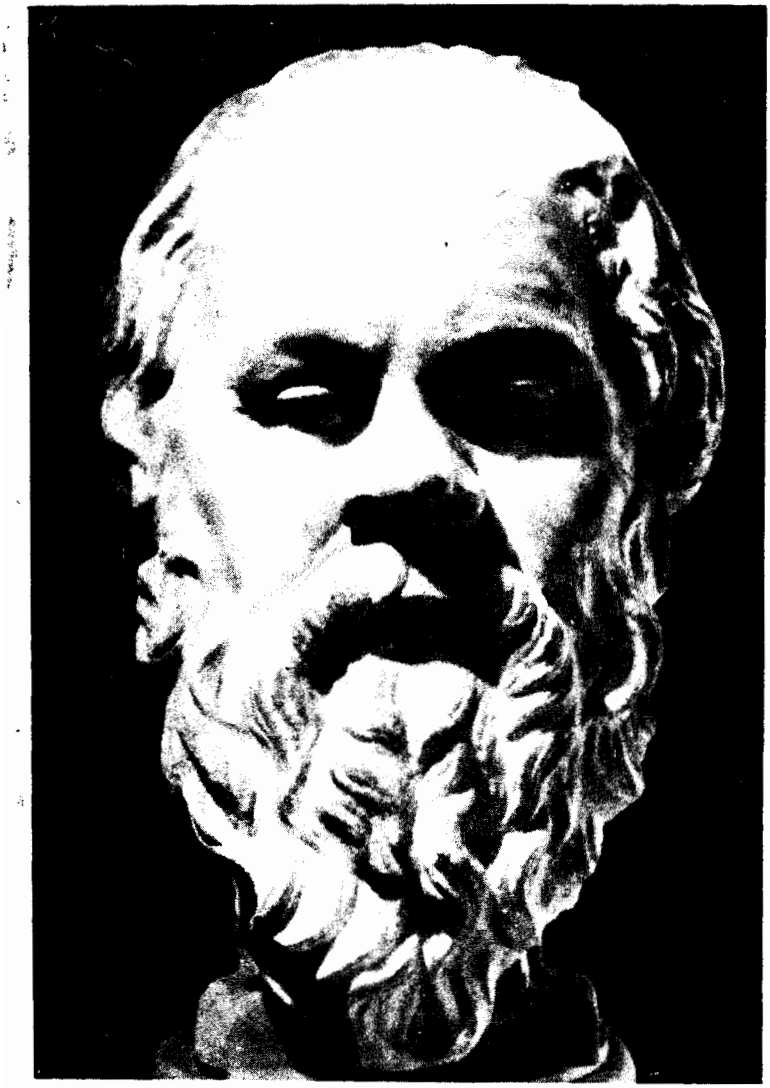
Socrate. După un original de la sfîrşitul secolului IV î.e.n.
(British Museum, Londra)



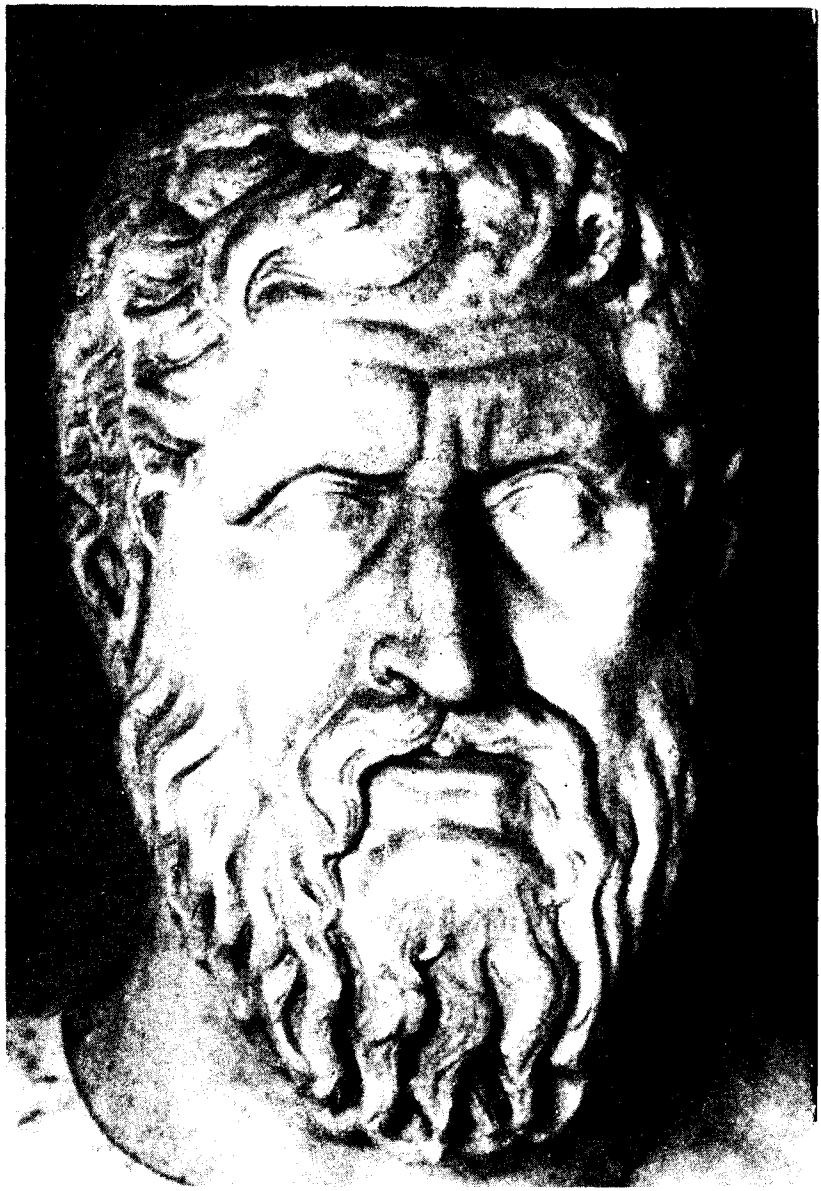
Socrate şi Erato. Relief de pe Sarcofagul Muzelor (Muzeul Louvre, Paris)



Socrate (Villa Albani, Roma)

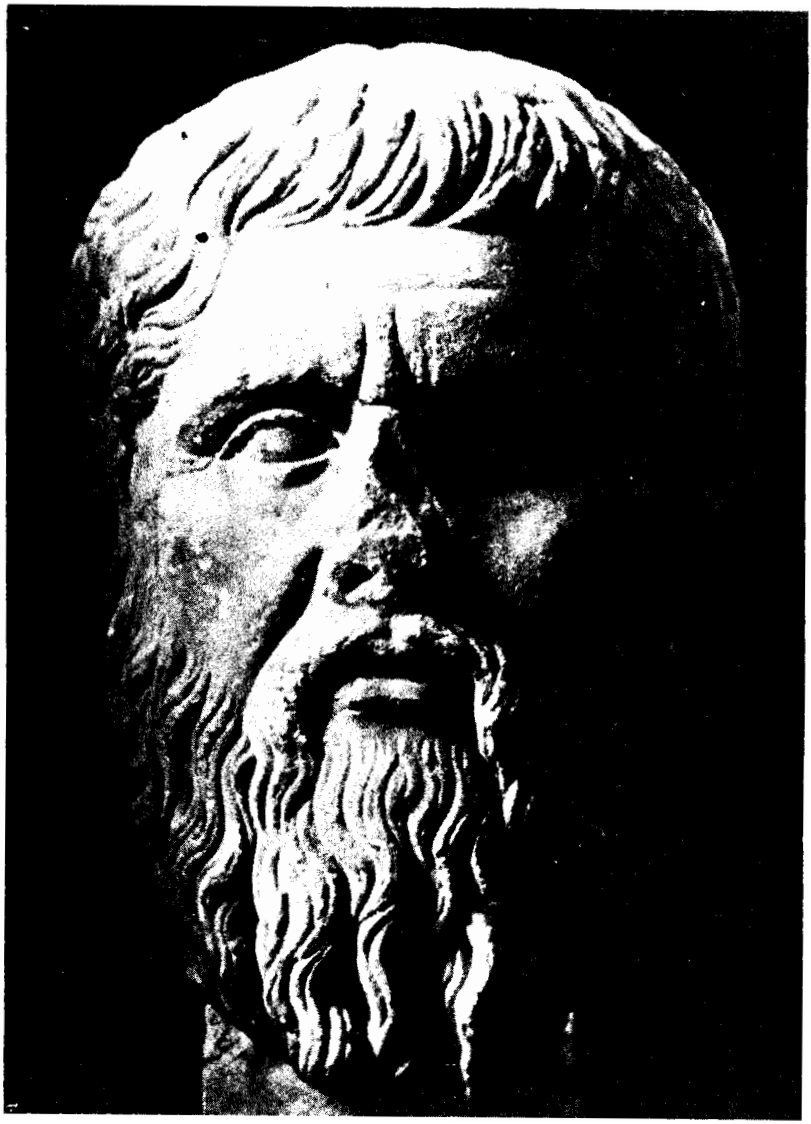


Socrate. Replică antică în marmură după lucrarea lui Lysippos (Museo Nazionale, Roma)



Platon. Replică antică în marmură după lucrarea lui Silanion. (Holkham Hall, Anglia)

Platon dînd lecţii de geometrie. Mozaic din Pompei (Museo Nazionale, Napoli)



Platon. (Musée Granet, Aix-en-Provence)

apărea clar problema plăcerii: anume dacă genul acesteia în întregul său este de dorit, sau dacă doritul trebuie atribuit unuia sau altuia dintre genurile menționate înainte, iar plăcerii și durerii, la fel ca și frigului, caldului și tuturor celor asemenea trebuie acordat că uneori sînt plăcute, alteori — nu, ca unele ce nu sînt, în sine, bune, dar care, uneori, pot primi în parte natura celor bune. d

PRO. Ai deplină dreptate că pe acest drum trebuie cercetată problema noastră.

10

SO. Mai întîi, așadar, să examinăm lucrul următor: dacă este valabil cu adevărat ce s-a spus, anume, că durerea apare cînd natura proprie este nimicită, iar plăcerea cînd ea este restaurată, atunci să reflectăm la natura ce nu este nici nimicită, nici restaurată, adică, ce condiție au toate viețuitoarele, cînd lucrurile s-ar petrece astfel. Fii foarte atent și spune: oare nu este absolut necesar ca, în acel moment, o viețuitoare nici să nu sufere, nici să se bucure, mult sau puțin? e

PRO. E necesar.

SO. Nu-i așa, prin urmare, că există această condiție, ca o a treia situație, alături de ce a aparținut celui care se bucură și de ce a aparținut celui care suferă? 33 a

PRO. Bun, și?

SO. Hai deci, notează această condiție! Căci pentru a judeca plăcerea nu este puțin lucru a ține-o, sau nu, minte. Să ne ocupăm puțin de ea, așadar.

PRO. Vorbește!

SO. Știi că nimic nu-l împiedică pe cel ce a ales viața cugetării să trăiască în acest fel.

PRO. Vorbești despre viața celui ce nici nu se bucură, nici nu suferă? b

SO. Da, căci s-a spus atunci cînd am comparat viețile, că cel ce a ales viața gîndirii și a cugetării nu trebuie să se bucure nici mult, nici puțin.

PRO. De bună seamă că s-a spus.

SO. Așa s-ar întîmpla cu un astfel de om. Și probabil că nu este deloc absurd ca această viață să fie dintre toate, cea mai divină.

PRO. Într-adevăr, este neverosimil ca zeii să se bucure sau să sufere[44].

SO. Cu adevărat este neverosimil. Căci oricare dintre aceste două afecte este nepotrivit pentru zei. Însă vom mai cerceta această problemă din nou, dacă se va
c mai ivi prilejul și vom acorda intelectului premiul al doilea, dacă nu i-l vom putea da pe cel dintîi.

PRO. Drept spui.

11

SO. Cît despre cealaltă specie de plăceri, specie ce aparține — spuneam — sufletului însuși, ea se ivește în întregime prin intermediul memoriei.

PRO. În ce fel?

SO. Trebuie să cercetăm, pare-se, mai întîi ce este memoria și mi-e teamă iarăși că, înaintea memoriei, trebuie cercetată senzația, dacă este ca aceste probleme să ne apară așa cum se cade, în chip limpede.

d PRO. Ce spui?

SO. Admite că dintre afectele la care este supus corpul nostru, unele, situate înlăuntrul corpului, se sting înainte de a ajunge la suflet, lăsîndu-l neatins, altele le străbat pe ambele — suflet și corp — și introduc ceva ca o cutremurare proprie atît unuia, cît și celuilalt, dar și comună.

PRO. Să se admită!

SO. Oare ne vom pronunța cu îndreptățire, dacă vom spune că afectele care nu le străbat pe ambele, rămîn ascunse sufletului, în vreme ce afectele care le străbat pe ambele nu rămîn ascunse?

e PRO. Cum de nu?

SO. Să nu înțelegi că, prin acest „rămîn ascunse" mă refer la nașterea uitării în cazul cu pricina[45]. Căci uitarea este o fugă a memoriei, ceea ce în situația noastră încă nu s-a petrecut. În adevăr, este absurd a vorbi despre dispariția a ceea ce nici nu există, nici nu a existat încă. Nu-i așa?

PRO. Bun, și?

SO. Schimbă doar numele!

PRO. Cum așa?

SO. În loc să vorbești despre „a rămîne ascuns sufletului", atunci cînd el rămîne neatins de cutremură-

rile trupești — ceea ce acum numești „uitare", nu- 34 a
mește „lipsă de senzație"[46].

PRO. Am înțeles.

SO. Iar atunci cînd, în comun, sufletul și trupul, printr-un singur afect, sînt puse în mișcare tot în comun, ai vorbi fără temei denumind „senzație" această mișcare?

PRO. Foarte adevărat ce spui.

SO. Înțelegem acum ce vrem să numim „senzație"?

PRO. Bun, și?

SO. Socotind memoria o „păstrare a senzației", s-ar vorbi cum trebuie, după părerea mea.

PRO. Așa este. b

SO. Dar nu afirmăm că reamintirea este diferită de memorie?

PRO. Pesemne că da.

SO. Dar nu e reamintirea lucrul următor?

PRO. Care?

SO. Atunci cînd sufletul simte ceva în asociere cu trupul și cînd ar regăsi aceleași afecte singur în cea mai mare măsură și prin sine însuși; afirmăm că el își reamintește[47]. Nu-i așa?

PRO. Așa este.

SO. Iar cînd sufletul, după ce ar pierde memoria fie a unei senzații, fie a unei cunoștințe, le-ar cîștiga apoi singur, prin sine însuși, numim așa ceva „rea- c
mintire" și nu „memorie".

PRO. Drept vorbești.

SO. Iată acum motivul pentru care am spus totul:

PRO. Care este?

SO. Ca să putem înțelege cît mai bine și cît mai clar plăcerea sufletului produsă în despărțire de trup și, în același timp, și dorința. Căci se pare că prin intermediul unor astfel de situații, se vădesc cu limpezime ambele.

PRO. Să cercetăm, dar, Socrate!

12

SO. E necesară o cercetare îndelungată a nașterii plăcerii și a întregii ei înfățișări. Mai întîi îmi pare d
însă că trebuie priceput ce este dorința și de unde apare ea.

PRO. Să cercetăm, căci nu vom pierde nimic.

SO. Ba da, Protarchos, vom pierde, căci după ce vom afla ce căutăm, vom pierde starea de confuzie în care ne aflăm în privința acestor probleme.

PRO. Bună replică! Dar să încercăm a lămuri ceea ce urmează.

SO. Așadar, am spus adineaori că foamea, setea și
e multe altele asemănătoare sînt dorințe?

PRO. Desigur.

SO. Dar spre ce lucru identic cu sine am privit atunci cînd am denumit printr-un singur nume afecte atît de deosebite?

PRO. Pe Zeus, Socrate, probabil că nu e ușor de răspuns și totuși e necesar!

SO. Să reluăm problema din același punct ca adineaori.

PRO. De unde?

SO. „Însetează" are totdeauna pentru noi un sens?

PRO. Cum de nu?

SO. Acest sens înseamnă „e golit"?

PRO. Bun și?

SO. Oare setea este o dorință?

PRO. Da, de băutură.

35 a SO. De băutură, sau de umplerea cu băutură?

PRO. Cred că de umplere.

SO. Cel dintre noi care este golit dorește contrariul a ceea ce resimte. Fiind deci golit, el dorește să se umple.

PRO. Foarte limpede.

SO. Cel pentru întîia oară golit, are de unde să ajungă la umplere fie prin senzație, fie prin memorie — umplere cu ceva pe care nici în prezent nu-l resimte, nici nu l-a resimțit vreodată?[48]

PRO. Cum ar putea?

b SO. Însă despre cel care are o dorință spunem că are o dorință de ceva.

PRO. Cum de nu!

SO. Nu dorești deci lucrul pe care îl resimți. Însetezi — aceasta este o golire; dorești deci umplerea.

PRO. Da.

SO. Așadar, una dintre părțile omului însetat ar avea contact cu umplerea.

PRO. Necesar.

SO. Să fie aceasta trupul e cu neputință. Căci el este golit.

PRO. Da.

SO. Rămîne deci că sufletul are contact cu umplerea și e vădit că prin memorie. Căci prin ce altceva c
ar putea avea contact?

PRO. Cam prin nimic altceva.

SO. Înțelegem deci ce decurge din aceste raționamente?

PRO. Ce anume?

SO. Acest raționament neagă apariția unei dorințe a corpului.

PRO. Cum așa?

SO. Fiindcă el indică pentru orice ființă o pornire contrară afecțiunilor pe care ea le îndură.

PRO. Chiar așa.

SO. Cît despre impulsul ce duce către acest contrariu față de afecțiunile prezente, el arată cumva existența în memorie a unor afecțiuni contrare afecțiunilor prezente.

PRO. Desigur.

SO. Arătînd acest raționament că memoria este cea d
care îmboldește către ceea ce este dorit, el a arătat că întreaga pornire și dorință, cît și principiul activ al oricărei viețuitoare aparțin sufletului.

PRO. Perfect.

SO. Așadar raționamentul nu admite deloc ca trupul nostru să înseteze, să flămînzească, ori să resimtă orice afect asemănător.

PRO. Foarte adevărat.

SO. În privința acelorași probleme, să ne mai gîndim și la lucrul următor: raționamentul îmi pare că vrea să înfățișeze prin aceasta un aspect al vieții.

PRO. La care caz te referi și despre ce viață vor- e
bești?

SO. Mă refer la faptul umplerii și al golirii și la tot ce ține de conservarea și nimicirea viețuitoarelor, în cazul cînd vreunul dintre voi, aflîndu-se într-una dintre aceste două condiții, suferă, sau se bucură dacă intervin schimbări.

PRO. Așa este.

SO. Dar ce se întîmplă cînd insul se află la mijloc, între aceste stări?

PRO. Cum adică la mijloc?

SO. Din pricina afecțiunii prezente suferă, dar își amintește de plăceri care, dacă s-ar ivi, l-ar putea scăpa de suferință, însă el nu se umple. Ei bine, să afir-
36 a măm sau nu că el se află la mijloc, între afecte?

PRO. Să afirmăm.

SO. Oare suferind pe de-a întregul sau bucurîndu-se pe de-a întregul?

PRO. Pe Zeus, el suferă cu o dublă durere: cea legată de trup și sosită din afecțiunea acestuia și cea legată de suflet, datorată dorului și așteptării.

SO. Ce vrei să spui cu această dublă durere, Protarchos? Oare nu se întîmplă ca cineva dintre noi, fiind golit, să capete o strălucitoare speranță de umplere, în timp ce altădată, dimpotrivă, să se arate fără
b speranță?

PRO. Ba da.

SO. Dar oare nu tocmai fiindcă speră în umplere, ți se pare că el totuși suferă, golit fiind în același moment?

PRO. E necesar.

SO. Prin urmare, omul ca și celelalte viețuitoare suferă, dar concomitent se și bucură?

PRO. Se prea poate.

SO. Dar ce face atunci cînd, golit fiind, se simte fără speranță de a putea întîlni umplerea? Oare nu s-ar dubla suferința sa, suferință pe care tu ai soco-
c tit-o chiar acum a fi la modul general dublă?

PRO. Foarte adevărat, Socrate.

SO. Ne vom folosi de cercetarea aceasta a afectelor pomenite în modul următor:

PRO. Care anume?

SO. Nu vom spune oare că aceste suferințe și plăceri sînt autentice sau false? Ori că unele sînt autentice, iar altele — nu?

PRO. Cum oare, Socrate, ar putea fi false plăcerile sau suferințele?[49]

SO. Cum ar putea fi, Protarchos, spaimele adevărate sau false, ori așteptările adevărate sau nu, ori opiniile adevărate sau false?

PRO. În privința opiniilor aș putea accepta așa
d ceva, dar nu și în privința celorlalte.

SO. Ce spui? Riscăm să stîrnim o discuție nu chiar așa de mică!

PRO. Adevărat grăiești.

SO. Dar dacă ea este potrivită cu ce s-a discutat pînă acum, o fecior al acelui bărbat[50], trebuie atunci cercetat!

PRO. Pesemne că da.

SO. Trebuie atunci să abandonăm alte digresiuni sau orice nu e potrivit cu discuția.

PRO. Așa e.

13

SO. Spune-mi un lucru; căci sînt continuu cuprins e
de uimire în privința dificultăților pe care le-am pus înainte. Cum adică? Plăcerile nu sînt unele false, altele adevărate?

PRO. Cum ar putea fi?

SO. Deci nici în vis, nici în stare de veghe, cum spui, nici în nebunie, nici în demență, nu există nimeni căruia să i se pară, la un moment dat, că se bucură, fără să se bucure, sau că suferă, fără să sufere.

PRO. Toată lumea, Socrate, știe că se întîmplă așa ceva.

SO. Dar oare în chip îndreptățit? Sau trebuie cercetat dacă așa ceva se declară în chip îndreptățit sau nu?

PRO. Eu unul aș spune că trebuie cercetat. 37 a

SO. Să deosebim încă mai limpede ceea ce spunem despre plăcere și opinie. Există pentru noi faptul de „a opina"?

PRO. Da.

SO. Dar și cel de „a avea plăceri"?

PRO. Da.

SO. Însă și lucrul opinat este o realitate?

PRO. Cum de nu?

SO. Dar există și un obiect al plăcerii?

PRO. Bineînțeles.

SO. Or, cel ce opinează, fie corect, fie incorect, nu pierde niciodată faptul în sine de „a opina"?

PRO. Cum l-ar putea pierde? b

SO. Dar și cel ce are o plăcere, fie că îndreptățit, fie că nu, e vădit că nu va pierde niciodată faptul însuși de a avea o plăcere.

PRO. Da, și aceasta e adevărat.

SO. Trebuie cercetat în ce fel se întîmplă ca opinia să fie atît falsă, cît și adevărată, în timp ce plăcerea este doar adevărată, iar faptul de a opina și cel de a avea plăcere în sine au parte de o soartă comună.

PRO. Trebuie cercetat.

SO. Afirmi deci că trebuie cercetat: cînd falsul și
c adevărul se adaugă opiniei, ea devine nu doar simplă opinie, ci și opinie determinată într-un fel sau într-altul.

PRO. Da.

SO. În plus, mai trebuie să cădem la învoială asupra următorului punct: deși unele entități sînt într-un anumit fel calificate, plăcerea și durerea sînt doar ceea ce sînt, fără să devină calificate.

PRO. Clar.

SO. Și totuși nu este greu de văzut, Protarchos, că ele sînt entități calificate. Căci de demult am afirmat
d că atît unele, cît și celelalte — durerile și plăcerile — sînt și mari și mici și puternice.

PRO. Hotărît că da, Socrate.

SO. Dar dacă răul s-ar adăuga vreuneia dintre ele, vom afirma că apare astfel o opinie rea, dar și o plăcere rea?[51]

PRO. Bun, și ce-i cu asta, Socrate?

SO. Ei bine, dacă rectitudinea sau contrariul rectitudinii se adaugă opiniei sau plăcerii, oare nu vom spune, pe de-o parte, că avem de-a face cu o opinie dreaptă, dacă ea posedă rectitudine, și același lucru cu plăcerea?

PRO. Necesar.

e SO. Dar dacă lucrul opinat ar fi greșit nu trebuie admis că opinia care a greșit nu e dreaptă și că ea nu a opinat drept?

PRO. Cum ar putea fi altfel?

SO. Iar dacă am vedea durerea sau plăcerea greșind în privința obiectului durerii sau al contrariului acesteia, îi vom da ei numele de dreaptă, bună ori altul dintre numele frumoase?

PRO. Nu este cu putință, de vreme ce plăcerea greșește[52].

SO. Dealtfel, se pare că plăcerea ne sosește adesea însoțită nu de o opinie dreaptă, ci de una falsă.

PRO. Cum de nu! Numai că, o Socrate, am numit
și mai de mult falsă opinia aflată într-o atare situa- 38 a
ție; nimeni însă n-ar putea numi falsă plăcerea în sine.

SO. Grozav mai aperi acum, Protarchos, cauza plăcerii!

PRO. Deloc, nu fac decît să repet ceea ce aud spunîndu-se.

SO. Oare, prietene, prin nimic nu diferă plăcerea însoțită de opinie dreaptă și știință de cea însoțită de fals și ignoranță, plăcere ce se așează de atîtea ori în fiecare dintre noi?

PRO. E verosimil că diferența nu e mică! b

SO. Să cercetăm diferența dintre cele două.

PRO. Pornește pe calea ce o crezi cuvenită!

14

SO. Iat-o:

PRO. Care-i?

SO. Afirmăm că, pentru noi, există atît opinie falsă, cît și opinie adevărată?

PRO. Există.

SO. Consecința acestora, adică a opiniei adevărate sau false, este — lucru afirmat deja de multe ori — plăcerea și durerea.

PRO. De bună seamă.

SO. Insă opinia și capacitatea de a opina se înstăpînesc asupră-ne de fiecare dată pornind de la me- c
morie și senzație?[53]

PRO. Da.

SO. Or, în legătură cu aceste probleme, nu trebuie să socotim că lucrurile stau astfel:

PRO. Cum anume?

SO. Ai putea spune că unui ins care, de la depărtare, nu vede prea bine cele de văzut, i se întîmplă să vrea să judece ceea ce vede?

PRO. Aș putea spune.

SO. Dar oare, apoi, el nu și-ar pune sieși următoarea întrebare?

PRO. Care anume?

SO. „Ce oare se înfățișează stînd alături de stîncă, sub un copac?“ Nu așa ar putea grăi cineva către sine d
privind cum se înfățișează asemenea lucruri?

PRO. Bun, și?

SO. Dar nu-i așa că, mai apoi, acest ins, răspunzîndu-și sieși ar zice că este vorba despre un om, vorbind fără să greșească?

PRO. Desigur.

SO. Iar după ce ar ajunge în altă parte, ar spune degrabă că lucrul văzut este o statuie lucrată de niscaiva păstori.

PRO. Bun.

SO. Iar dacă ar mai fi alături cineva, cele zise sieși
e le-ar formula cu voce tare și le-ar rosti către acela, iar discursul apărut astfel l-am numit cîndva opinie.

PRO. Bun, și?

SO. Iar dacă ar fi singur, gîndindu-se la fel într-un dialog interior, uneori luîndu-și și mai mult timp, el ar putea merge adîncit în gînduri.

PRO. Desigur.

SO. Ei bine, oare nu vezi acestea în felul în care le văd și eu?

PRO. Cum anume?

SO. Mie îmi pare că în acel moment sufletul nostru seamănă cu o carte.

PRO. Cum adică?

39 a SO. Memoria care se întîlnește cu senzațiile și afectele ce decurg din ele îmi par a scrie cumva cuvinte în sufletele noastre. Or, cînd afectul ar consemna lucruri adevărate, rezultă în noi o opinie adevărată și cuvinte adevărate. Dar cînd un atare scrib dinlăuntru ar nota lucruri false, rezultă spuse și opinii contrare celor adevărate.

b PRO. Da, așa cred și eu și accept cele ce spui.

SO. Atunci acceptă și prezența a încă unui meșter în sufletele noastre în acel moment.

PRO. Ce meșter?

SO. Un pictor, care, sosind în urma scribului, pictează imagini ale acestor spuse din suflet.

PRO. Cum așa și cînd se întîmplă aceasta?

SO. Atunci cînd cineva, separînd de vedere sau de altă senzație cele opinate și spuse în momentul respectiv, vede cumva în sine însuși imaginile lucrurilor opinate și rostite. Sau nu se întîmplă în noi așa
c ceva?[54]

PRO. Ba chiar mult de tot!

SO. Atunci imaginile opiniilor și spuselor adevărate sînt adevărate, cele ale spuselor false sînt false?

PRO. Întru totul.

SO. Dacă am grăit cum se cuvine, să mai cercetăm după aceasta și punctul următor.

PRO. Care?

SO. Să resimțim atari afecte față de situațiile prezente și cele trecute este necesar, dar nu este necesar să le resimțim și față de cele viitoare?

PRO. La fel se petrec lucrurile cu toate momentele.

SO. Însă nu s-a spus că plăcerile și durerile ținînd d
de sufletul însuși ar apărea înaintea plăcerilor și a suferințelor dependente de trup, încît nouă ni se întîmplă să avem bucurii sau suferințe cu anticipație, raportîndu-ne la ceea ce urmează să fie în viitor?

PRO. Foarte adevărat.

SO. Dar oare cele scrise și pictate, pe care cu puțin timp mai înainte le-am așezat în noi înșine, se re- e
feră doar la timpul trecut și la cel prezent, dar nu și la cel viitor?

PRO. Ba chiar mult de tot și la viitor!

SO. Oare spui „mult de tot", fiindcă toate cuvîntările și imaginile nu sînt decît speranțe deschise către viitor, iar noi, de-a lungul întregii vieți, sîntem plini de speranțe?

PRO. Desigur.

SO. Hai, după aceasta mai răspunde și la următoarea întrebare:

PRO. Care?

SO. Un om drept, cuvios și bun oare nu este el, pe deplin, iubit de zei?

PRO. Bun, și?

SO. Dar unul nedrept și cu totul rău, oare nu este 40 a
urît de ei?

PRO. Cum de nu?

SO. Dar oare nu este orice om plin de multe speranțe, așa cum spuneam adineaori?

PRO. Desigur.

SO. Or, în noi sălășluiesc cuvinte pe care le-am numit speranțe?

PRO. Da.

SO. Iar întruchipările sînt pictate. Spre pildă, cineva vede în sine de multe ori sosindu-i belșug de aur

și, ca urmare, are multe plăceri. El se vede pe sine în propria sa pictură bucurîndu-se de sine însuși.

b PRO. Cum să nu?

SO. Dar să nu spunem că pentru cei buni cele scrise au de obicei o dreaptă așezare, deoarece ei sînt iubiți de zei, în vreme ce pentru cei răi, lucrurile stau dimpotrivă, sau să nu spunem așa?

PRO. Bineînțeles să spunem.

SO. Cei răi au deci și ei parte, cu nimic mai puțin, de plăceri pictate, doar că acestea sînt false.

PRO. Bun, și?

c SO. Rezultă că, de obicei, răii se bucură de plăceri false, în timp ce oamenii buni — de plăceri adevărate.

PRO. E necesar.

SO. Conform cu raționamentele de față, există în sufletele omenești plăceri false, ce imită în chip ridicol pe cele adevărate, iar cu durerile, lucrurile se petrec aidoma[55].

PRO. Așa e.

SO. Dar faptul de a opina era mereu real pentru cel care opinează, deși el opinează uneori asupra unor lucruri ce nu sînt, n-au fost și nu vor fi.

PRO. Firește.

d SO. Or, faptul acesta producea, cred, opinia falsă, cît și starea de a opina fals. Nu-i așa?

PRO. Da.

SO. Bun, dar oare nu trebuie totuși acordat atît suferințelor, cît și plăcerilor situația pe care o au plăcerile față de obiectul lor?

PRO. În ce fel?

SO. În așa fel încît să fie posibil pentru cel care se bucura oricum și la întîmplare, ca el să se bucure în sine cu adevărat și totuși, uneori, pentru lucruri care nu sînt nici prezente, nici trecute, iar adesea, ba chiar foarte adesea, să se bucure de ceea ce nici măcar în viitor nu va fi.

e PRO. E necesar, Socrate, ca lucrurile să se petreacă în acest fel.

SO. Dar oare nu ar trebui vorbit la fel despre spaime, despre porniri și toate asemenea, în sensul că uneori se întîmplă toate acestea să fie și false?

PRO. Ba da.

SO. Bun, dar putem numi opiniile rele și nefolositoare altfel decît ajungînd false?

PRO. Nu le putem numi altfel.

SO. Atunci cred că nici plăcerile nu le socotim ca fiind într-alt chip rele, decît pentru că sînt false[56]. 41 a

PRO. Ba este exact invers decît spui, Socrate: căci nu datorită falsității ar fi de socotit suferințele și plăcerile rele, ci fiindcă ele se adună într-un alt și mare rău!

SO. Vom vorbi puțin mai tîrziu despre plăcerile rele și despre cele ce sînt astfel datorită unui rău, dacă vom crede de cuviință. Dar trebuie să vorbim despre plăcerile false care apar în noi în număr mare și adeseea. Probabil că această discuție ne va folosi în cercetarea noastră. b

PRO. Cum de nu? Dacă e adevărat că asemenea plăceri există.

SO. Există, Protarchos, cel puțin după părerea mea. Iar cît timp această credință va locui în mine, este cu neputință să nu fie supusă discuției.

PRO. Perfect.

15

SO. Să stăm, făcînd un cerc, precum atleții, în jurul acestei probleme!

PRO. Haide!

SO. Însă, puțin mai înainte am spus, dacă ne mai amintim, că, atunci cînd s-ar afla în noi zisele dorințe, c trupul este cuprins de afecte separat, în izolare de suflet.

PRO. Îmi amintesc că s-au spus acestea.

SO. Dar nu era sufletul factorul ce dorea condiția contrară stării corpului, în timp ce corpul oferea o durere sau o plăcere datorate vreunui afect?

PRO. Așa era.

SO. Cercetează însă ce se întîmplă aici.

PRO. Vorbește!

SO. Se întîmplă în acel moment să se afle laolaltă d dureri și plăceri, dar apar alături și senzațiile acestora, tot laolaltă și ținînd de cauze contrare, ceea ce s-a văzut.

PRO. Așa se pare.

SO. Dar nu s-a spus și lucrul următor cu care ne-am declarat de acord?

PRO. Care anume?

SO. Că acestea două — durerea și plăcerea — primind pe „mai mult" și pe „mai puțin", aparțin celor nelimitate?

PRO. S-a spus. Bun, și?

SO. Ce mijloc există spre a le judeca cuvenit?

e PRO. Pe ce cale și în ce fel?

SO. Dacă intenția de a judeca plăcerea și durerea dorește să distingă, în cazul de față, care dintre ele este mai mare sau mai mică, care este mai puternică decît cealaltă, ea compară durerea cu plăcerea, durerea cu durerea și plăcerea cu plăcerea.

PRO. Da, asta este și asta vrem să judecăm.

SO. Bun, dar atunci cînd, în cazul vederii, faptul
42 a de a vedea de aproape sau de departe mărimile alungă adevărul și te determină să faci presupuneri false, să nu se petreacă același fenomen și în cazul durerilor și al plăcerilor?

PRO. Ba cu atît mai mult, Socrate!

SO. Numai că ceea ce se spune acum e contrariul a ceea ce s-a afirmat puțin mai înainte.

PRO. Ce spui?

SO. Mai înainte, opiniile, false ori adevărate cum erau, umpleau durerile și plăcerile cu ceea ce le era propriu și specific.

b PRO. Foarte adevărat.

SO. Acum însă plăcerile și durerile, fiind privite de departe sau de aproape, schimbîndu-se mereu și, în același timp, fiind ele așezate alături unele de celelalte, plăcerile apar mai mari și mai puternice în raport cu durerosul, iar durerile, în raport cu plăcutul se deplasează în sens opus celorlalte[57].

PRO. E necesar să se întîmple așa ceva din pricinile pe care le arăți.

SO. Însă cu cît și unele și celelalte se înfățișează mai mari ori mai mici decît realitatea, cu atît, dacă
c le răpești ambelor această circumstanță (care le face să fie astfel), vei afirma că aparența lor nu are temei și nici nu vei îndrăzni să afirmi că partea corespunzătoare plăcerii și durerii are îndreptățire și adevăr.

PRO. Nu, deloc.

SO. Vom privi aceste aspecte în continuare: oare vom întîlni în felul acesta plăceri și dureri false în măsură încă și mai mare decît acestea, aparente ori reale, prezente la viețuitoare?

PRO. Ce fel de plăceri și dureri și la ce te referi?

SO. S-a afirmat de multe ori că, atunci cînd este nimicită natura fiecărei făpturi, atunci, datorită îmbinării și dezbinării, umplerii și golirii, ori creșterii și pieirii, se întîmplă să apară dureri, suferințe, chinuri d
și toate cîte au astfel de nume.

PRO. Da, s-a spus aceasta de multe ori.

SO. Iar cînd natura lor ar fi repusă în ordine, am acceptat că repunerea în ordine este plăcerea.

PRO. Just.

SO. Dar ce se petrece atunci cînd nimic din acestea nu vine asupra corpului nostru?

PRO. Cînd s-ar putea întîmpla așa ceva, Socrate?

SO. Întrebarea ta, Protarchos, e în afara problemei e
dezbătute.

PRO. Adică?

SO. Fiindcă ea nu mă oprește să-mi repet întrebarea.

PRO. Care întrebare?

SO. Vreau să spun că dacă nu s-ar petrece așa ceva, ce oare ar fi necesar să se întîmple cu noi?

PRO. Adică, zici, dacă trupul nu ar fi purtat nici spre plăcere, nici spre durere?

SO. Exact.

PRO. Este limpede, Socrate, că în acel caz nu ar apărea nici plăcerea, nici suferința.

SO. Perfect. Însă cred că tu susții că este necesar 43 a
să ni se întîmple mereu ceva de acest fel, după cum spun înțelepții, căci toate merg veșnic cînd în sus, cînd în jos[58].

PRO. Spun desigur și nu nechibzuit!

SO. Cum altfel, de vreme ce ei înșiși nu sînt nechibzuiți! Însă eu vreau să rezist acestui argument ce vine asupră-mi: în felul următor gîndesc să scap, iar tu vino cu mine.

PRO. Vorbește!

SO. Așa stînd lucrurile — vom vorbi către înțelepți, dar răspunde tu — oare tot ceea ce se întîmplă cu viețuitoarele este și simțit de către acestea? Nu ig- b

norăm noi faptul creşterii şi alte asemenea evenimente cu care am avea de-a face? Sau dimpotrivă?

PRO. Ba da. Toate aceste evenimente ne rămîn aproape complet ascunse.

SO. Nu s-a spus atunci îndreptăţit că schimbările în sus şi în jos produc dureri şi plăceri!

PRO. Adică?

c SO. Spusa noastră va fi mai bună şi mai ferită de critică în felul următor·

PRO. În ce fel?

SO. Astfel schimbările mari produc în noi dureri şi plăceri, în timp ce schimbările moderate şi mici nu au nici unul dintre aceste afecte.

PRO. Formularea aceasta e mai bună decît cealaltă, Socrate.

SO. Atunci, dacă aşa stau lucrurile, iarăşi ne soseşte acel fel de viaţă despre care am vorbit.

PRO. Care anume?

SO. Acela despre care afirmam că este fără durere şi fără bucurie.

PRO. Perfect adevărat ce spui.

SO. Pornind de aici, să luăm în consideraţie trei feluri de vieţi: unul plăcut, altul plin de durere şi al treilea neutru. Sau cum altfel ai putea tu grăi despre
d ele?

PRO. Nu altfel decît aşa: anume că tipurile de vieţi sînt trei.

SO. Atunci nu ar putea fi o identitate între a nu suferi şi a fi fericit.

PRO. Cum ar putea fi?

SO. Cînd deci se întîmplă să auzi spunîndu-se că cel mai plăcut dintre toate este să trăieşti viaţa întreagă fără durere, ce vei înţelege că se spune?

PRO. Se afirmă, cred, că a nu suferi este plăcut[59].

e SO. Socoteşte că am avea trei obiecte, oricare vrei, unul — ca să ne folosim de nume mai nobile — de aur, al doilea, de argint, iar al treilea, nici într-un fel, nici într-altul.

PRO. De acord.

SO. Cel care nu este nici de aur, nici de argint ar putea deveni fie de aur, fie de argint?

PRO. Cum să poată!

SO. Atunci nici viața intermediară nu ar putea fi pe drept socotită plăcută sau plină de dureri, dacă cineva ar socoti astfel, nici n-ar putea fi numită într-unul din acele feluri, cel puțin dacă ar fi numită avîndu-se în vedere o dreaptă judecată.

PRO. Cum să poată fi numită!

SO. Și totuși, dragul meu, auzim că ea este și numită și socotită în acest fel. 44 a

PRO. Oho!

SO. Oare acei oameni își închipuie că se bucură, ori de cîte ori ei nu suferă?

PRO. Pretind, cel puțin.

SO. Atunci își închipuie că, în acel moment, se bucură. Căci altminteri nu ar spune-o.

PRO. Pesemne.

SO. Ei au deci o opinie falsă în privința bucuriei, dacă este adevărat că naturile bucuriei și ale lipsei de suferință sînt deosebite.

PRO. Chiar așa și sînt.

SO. Dar oare să alegem că există la noi trei stări, cum spuneam adineaori, sau că sînt numai două, suferința ce face rău oamenilor și îndepărtarea de sufe- b
rință, care fiind ea însăși un bine, e numită „plăcere?"

PRO. În ce fel să ne întrebăm noi înșine, Socrate, aceasta în momentul de față? Nu înțeleg.

16

SO. Nu înțelegi care sînt cu adevărat dușmanii prietenului nostru Philebos, o Protarchos!

PRO. Despre cine vorbești?

SO. Este vorba despre unii, socotiți pricepuți în problemele naturii[60], care neagă cu desăvîrșire existența plăcerilor.

PRO. Cum așa?

SO. Ei afirmă că ceea ce părtașii opiniei lui Phi- c
lebos numesc plăceri, nu reprezintă decît îndepărtarea de suferințe.

PRO. Oare tu propui să dăm ascultare acestor oameni, sau cum altfel, Socrate?

SO. Nu, ci propun să ne folosim de ei, cum am face-o cu niște profeți, care profețesc fără să se bizuie pe artă, ci în temeiul firii lor, încruntate, dar

altfel nobile; căci ei urăsc grozav puterea plăcerii și nu văd în ea nimic sănătos, încît ea le apare a fi o
d vrăjitorie seducătoare și nu o plăcere. Te-ai putea folosi de atari oameni cercetînd și celelalte asprimi ale caracterului lor. Vei afla apoi ceea ce cred eu a fi plăceri adevărate, pentru ca, după ce vom fi cercetat ambele opinii, să supunem judecății puterea plăcerii.

PRO. Drept spui.

SO. Să ne luăm după aceștia, ca după niște aliați, mergînd pe urma argumentării lor încruntate. Eu cred că ei susțin cam așa ceva, luînd-o de undeva de sus: dacă am voi să cercetăm natura unei Idei, oricare ar
e fi ea, spre pildă, cea a durului, oare am înțelege-o mai bine privind lucrurile cele mai dure, sau pe cele în mult mai mică măsură dure? Trebuie, Protarchos, să răspunzi acestor oameni încruntați precum ai face-o cu mine.

PRO. În mod evident, le voi spune lor să le privească pe cele mai dure.

SO. Atunci, dacă am voi să cercetăm în ce fel este natura genului plăcerii, nu ar trebui privit către plăcerile minore, ci către cele socotite a fi mai presus
45 a și cele mai puternice.

PRO. Oricine ar fi de acord cu cele ce spui acum.

SO. Dar plăcerile aflate la îndemînă, care sînt și cele mai puternice, sînt — cum spunem adesea — tocmai cele legate de trup.

PRO. Cum să nu?

SO. Oare ele sînt și devin mai mari în cazul suferinzilor, în momentul bolii, sau în cazul oamenilor sănătoși? Să băgăm însă de seamă ca nu cumva, răspunzînd cu prea multă grabă, să cădem în greșeală.
b Probabil că am răspunde că ele sînt mai mari în cazul celor sănătoși.

PRO. Verosimil.

SO. Bun, dar nu acele plăceri sînt mai presus, care sînt și precedate de dorințele cele mai mari?

PRO. Adevărat.

SO. Dar oare nu tocmai cei cu febră sau alte asemenea boli, care însetează mai mult sau tremură de frig și suferă mai mult ceea ce se poate suferi prin intermediul trupului, care sînt într-o mai mare lipsă,

au și plăceri mai mari odată ce sînt umpluți? Sau vom nega că acesta este adevărul?

PRO. Așa arată într-adevăr lucrurile[61]. c

SO. Atunci am apărea vorbind cu îndreptățire afirmînd că dacă cineva ar voi să vadă cele mai mari plăceri, ar trebui să privească nu către cei sănătoși, ci către cei bolnavi? Să nu crezi însă că eu te întreb dacă oamenii foarte bolnavi au parte de bucurii mai mari decît cei sănătoși, ci socotește că eu cercetez dimensiunea plăcerii și locul unde forța acesteia apare în orice împrejurare. Afirmăm că trebuie să-i gîndim natura și să înțelegem ce natură îi atribuie cei care îi neagă pur și simplu existența. d

PRO. Îți urmez binișor raționamentul.

SO. Curînd vei fi tu însuți călăuză, Protarchos. Răspunde, așadar: tu vezi plăceri mai mari — nu spun mai multe, dar mă refer la cele care ocupă un loc fruntaș prin tărie și mărime — în necumpătare sau în viața cumpătată? Răspunde cu atenție!

PRO. Înțeleg ce ai în vedere și văd o mare deosebire între aceste două cazuri. Cei cumpătați sînt guvernați cumva de acea vorbă proverbială „nimic prea e mult", căreia ei îi dau ascultare. Dar plăcerea puternică punînd stăpînire pe sufletul celor necugetați și necumpătați îi face de pomină cu strigătele lor nebunești[62].

SO. Bine. Iar dacă așa stau lucrurile, e limpede că cele mai mari plăceri, dar și cele mai mari dureri se nasc în stricăciunea sufletului și a trupului și nu în buna lor condiție.

PRO. Perfect.

SO Atunci, după ce am dat preferință unora dintre aceste plăceri, trebuie cercetat în ce fel ele merită a fi socotite cele mai mari.

PRO. Necesar. 46 a

SO. Cercetează, dar, plăcerile proprii bolilor următoare, în ce fel sînt ele.

PRO. Ale căror boli?

SO. Este vorba despre plăcerile dezgustătoare, pe care oamenii aceia aspri, despre care am vorbit, le urăsc pe de-a întregul.

PRO. Care anume?

SO. Precum ușurarea adusă de scărpinat la rîie, fără să mai fie nevoie de alt leac. Zei mari, ce să spunem că este acest afect, o plăcere sau o suferință?

b PRO. El pare a fi măcar un rău amestecat.

SO. N-am venit cu acest exemplu de dragul lui Philebos![63] Însă fără a lua în considerație aceste plăceri, cît și pe cele care sînt consecința lor, mai că nu am putea vreodată judeca ceea ce căutăm în momentul de față.

PRO. Atunci să ne îndreptăm spre cele înrudite cu acestea.

SO. Te referi la cele care se înrudesc datorită amestecului?

PRO. Exact!

SO. Există, pe de-o parte, amestecuri legate de
c trup în trupurile însele; există, pe de altă parte, amestecuri proprii sufletului în suflet. Iar noi vom descoperi suferințe atît ale sufletului, cît și ale trupului, amestecate cu plăceri și purtînd laolaltă fie numele de plăceri, fie pe cel de suferințe.

PRO. Cum așa?

SO. Cînd cineva, aflat fie în refacere, fie într-un proces de nimicire, resimte simultan afecte potrivnice, ba cuprins fiind de friguri, el are fierbințeală, ba încins fiind de căldură, tremură de frig, atunci el caută, cred, să posede doar unul dintre afecte, îndepărtîndu-se de celălalt. Ia naștere în acel moment, cum se spune, „o dulceață amestecată cu amărăciune", de care e greu să te desparți, ce produce iritare multă și apoi o
d aprigă încordare.

PRO. Foarte adevărat ce spui acum.

SO. Dar nu-i așa că dintre aceste amestecuri, unele sînt alcătuite în mod egal din dureri și din plăceri; altele cuprind un exces din primele sau din celelalte?

PRO. Cum de nu?

SO. Afirmă, în cazul cînd suferințele întrec plăcerile, că este vorba despre cele date de rîie sau de gîdilat despre care am vorbit adineaori. Ori de cîte ori fierberea și arderea sînt interioare, nu izbutești prin frecare și scărpinare să le alungi, ci doar împrăștii
e superficial efectul. Atunci duci aceste senzații pînă la foc ori la contrariul acestuia, schimbînd uneori plăceri

inimaginabile cu dureri. Alteori, adăugînd dimpotrivă neplăceri exterioare plăcerilor interioare, suferințele fiind amestecate cu plăcerile — indiferent care ar cîntări mai mult — faci să se desfacă cu forța cele adu- 47 a
nate sau să se adune cele desfăcute și așezi în același timp durerile alături de plăceri[64].

PRO. Pe deplin adevărat.

SO. Iar cînd în amestec ar precumpăni plăcerea, durerea amestecată și în deficit produce furnicături și o ușoară iritare, în timp ce partea de plăcere amestecată în proporție mult mai mare creează o tensiune, uneori dusă pînă la crispări spasmodice și producînd o trecere a trupului prin toate culorile, toate aspectele, toate gîfîielile cu putință, conduce la o deplină scoatere din minți și la strigăte demente.

PRO. Așa este. b

SO. Și-l face să spună, prietene, pe respectivul ins sau pe un altul despre sine că se bucură de asemenea plăceri într-atît, încît moare. El le caută atunci cu atît mai mult, cu cît ar fi mai nesăbuit și mai lipsit de minte. Le socotește pe aceste plăceri a fi cele mai mari, iar pe cel care are parte de ele îl vede trăind mereu în chipul cel mai fericit.

PRO. Ai scos la iveală, Socrate, tot ceea ce se în- c
tîmplă cu majoritatea oamenilor.

SO. Cel puțin în ceea ce privește plăcerile proprii afectelor corpului însuși, plăceri amestecate la suprafață și în interior. Însă am analizat înainte și plăcerile la care sufletul contribuie în chip contrar trupului, suferința opunîndu-se plăcerii și plăcerea — suferinței, astfel încît ambele ajung, prin amestec, să fie una. Am stabilit că atunci cînd se produce o golire, sufletul dorește umplerea și, sperînd-o, (sufletul) se bucură, deși omul golit fiind, suferă. N-am afirmat atunci, dar spunem acum că, fiind sufletul în dispută d
cu trupul în toate aceste nesfîrșite situații, se produce un singur amestec de suferință și plăcere.

PRO. Sînt buni sorți să ai dreptate.

17

SO. Și totuși ne rămîne încă unul dintre amestecurile de suferință și de plăcere.

PRO. Care anume?

SO. Cel despre care am afirmat că sufletul îl încearcă față de sine însuși.

PRO. În ce fel dăm sens acestei afirmații?

e SO. Oare nu socotești mînia, frica, dorul, jalea, iubirea, gelozia, invidia și toate cîte sînt asemenea ca fiind anumite suferințe ale sufletului însuși?

PRO. Ba da.

SO. Dar oare nu le vom afla pe ele pline și de nesfîrșite plăceri? Sau trebuie să ne reamintim vorba poetului care afirmă despre pasiune „ce-l face și pe cel foarte cumpătat să se mînie, pasiune ce-i mult mai dulce ca mierea ce picură“[65]. Dar să ne amintim și
48 a de plăcerile pe care le aflăm în bocete și jelanii, care sînt amestecate cu suferința.

PRO. Nu mai este nevoie de reamintit, căci lucrurile așa stau și nici că s-ar putea petrece altminterea!

SO. Ai putea, de asemenea, privi și plăcerile date de tragedie, cînd oamenii deopotrivă plîng și se bucură — îți amintești?[66]

PRO. Cum nu?

SO. Cît despre dispoziția sufletului nostru în cazul spectacolului comic, știi că și aici există un amestec de suferință și plăcere.

PRO. Nu prea înțeleg.

b SO. În principiu, Protarchos, nu e lesne de înțeles întotdeauna o astfel de reacție în atari cazuri.

PRO. Nu, deloc pe cît cred.

SO. Să luăm atunci în considerație această situație cu atît mai mult cu cît ea este mai obscură, spre a putea înțelege mai ușor amestecul de suferință și de plăcere.

PRO. Vorbește, te rog!

SO. Oare pronunțînd cuvîntul, „invidie“, o socotești pe ea a fi o suferință a sufletului, sau în ce fel o vezi?

PRO. Da, așa o văd.

SO. Numai că omul invidios se va bucura de necazurile celor din jur.

PRO. De bună seamă.

c SO. Însă neștiința și ceea ce numim „ o dispoziție prostească“[67] sînt un rău.

PRO. Bun, și?

SO. Iată, de aici, care este natura ridicolului.

PRO. Vorbește!

SO. În principal, este un defect ce-și ia numele de la o dispoziție anume. Iar defectului, în întregul său, îi este proprie o atitudine contrarie preceptului delfic.

PRO. Te referi, Socrate, la „cunoaște-te pe tine însuți"?

SO. Da; or, contrariul acestuia este, în chip hotărît, a nu te cunoaște în nici un chip pe tine însuți. d

PRO. Bun, și ?

SO. Încearcă, Protarchos, să divizezi problema în trei.

PRO. În ce fel? Nu-i vreo șansă să fiu în stare!

SO. Vrei să spui că eu trebuie să fac diviziunea?

PRO. Spun și te rog, nu numai că o spun!

SO. Dar nu este necesar ca toți cei ce nu se cunosc pe sine să fie în această neștiință în raport cu trei aspecte?

PRO. În ce fel?

SO. Mai întîi omul poate suferi această necunoaștere de sine în raport cu trei aspecte?

PRO. În ce fel?

SO. Mai întîi omul poate suferi această necunoaștere de sine în raport cu banii, închipuindu-se a fi mai bogat decît îi sînt mijloacele. e

PRO. Sînt mulți, într-adevăr, cei care pățesc aceasta.

SO. Dar încă și mai mulți sînt cei care se închipuie pe sine mai puternici și mai frumoși și care, în tot ceea ce privește corpul, se văd mai grozavi decît sînt în realitate.

PRO. Absolut.

SO. Dar cu mult mai mulți, cred, sînt cei din a treia categorie, care se înșeală în legătură cu sufletul, de vreme ce ei se închipuie a fi mai presus decît e cazul prin vreo virtute a acestuia.

PRO. Și din plin fac aceasta.

SO. Dar oare nu tocmai mulțimea are pretenții 49 a mari, crezînd a deține, dintre virtuți, înțelepciunea, ajungînd să fie plină de vrajbă și de o falsă și părelnică înțelepciune?

PRO. Cum de nu?

SO. Deci cine ar califica o astfel de atitudine ca fiind pe de-a întregul ceva rău, ar avea dreptate?

PRO. Întru totul.

SO. Problema mai trebuie divizată în două, Protarchos, dacă urmează ca, văzînd copilăreasca invidie, să vedem și amestecul straniu de plăcere și suferință.

PRO. Cum să facem diviziunea?

b SO. Toți cîți în chip prostesc își fac o idee greșită despre ei înșiși, precum și despre toți ceilalți, sînt, în mod necesar, înzestrați, unii cu putere și forță, alții cu contrariul acestora.

PRO. Necesar.

SO. Divide-i așadar în felul următor: pe cîți dintre ei sînt slabi și incapabili de răzbunare cînd sînt luați în rîs, îi vei declara ridicoli, vorbind tu cu îndreptățire. Vei proceda, de asemenea, cu cea mai mare socotință, dacă pe cei în stare să se răzbune și puternici, i-ai c numi „de temut" și „de spaimă". Căci ignoranța oamenilor puternici este de spaimă și urîtă, fiind păgubitoare pentru aproapele atît ea cît și ceea ce îi seamănă. Cît despre ignoranța-slăbiciune, ea își are locul și firea printre cele ridicole.

PRO Pe deplin adevărat. Însă încă nu mi-e clar de aici amestecul de plăceri și suferințe.

SO. Ține seama, mai întîi, de puterea invidiei.

PRO. Vorbește!

d SO. Există durere și plăcere nedrepte?

PRO. Neapărat.

SO. Dar nu este desigur ceva nedrept sau plin de invidie să te bucuri de necazurile dușmanilor?

PRO. Bun, și?

SO. În schimb, nu este nedrept ca, văzînd necazurile prietenilor, să te bucuri în loc să te întristezi?

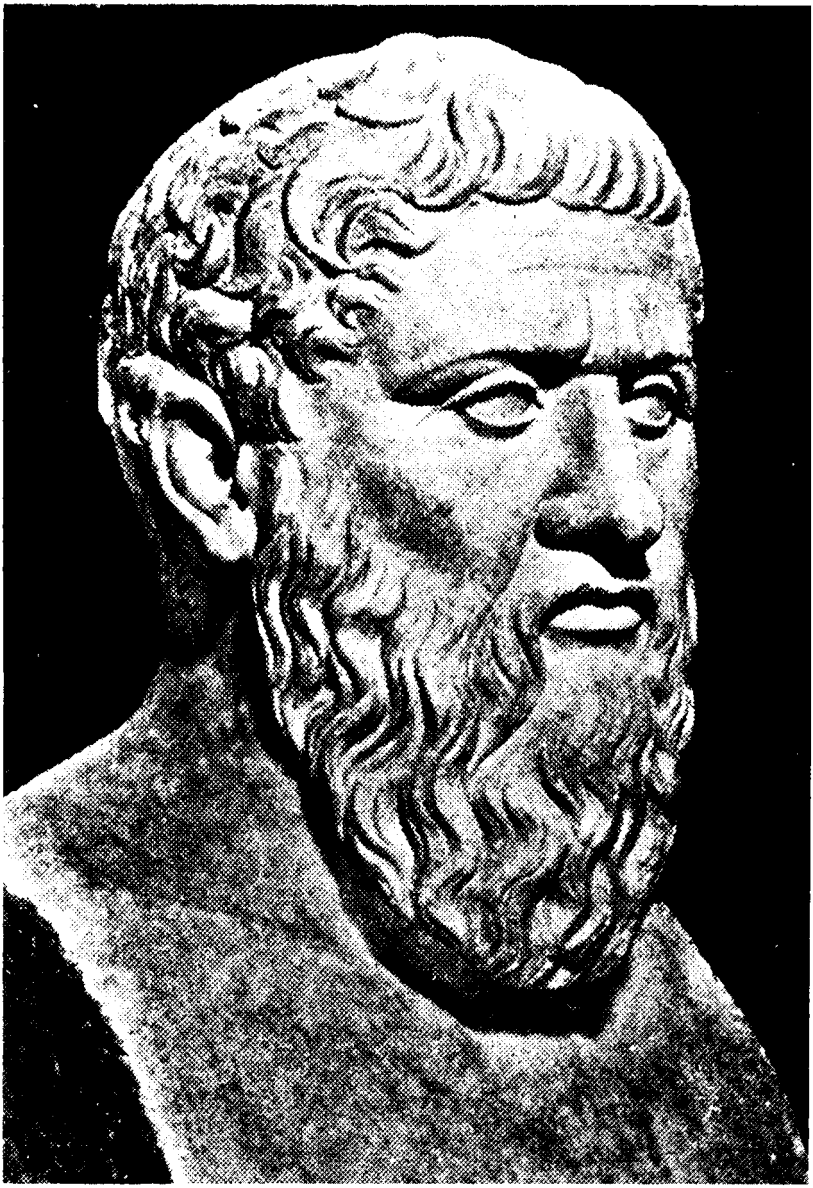
PRO. Cum de nu!

SO. Dar am declarat că ignoranța este, pentru toată lumea, un rău.

PRO. Și pe drept.

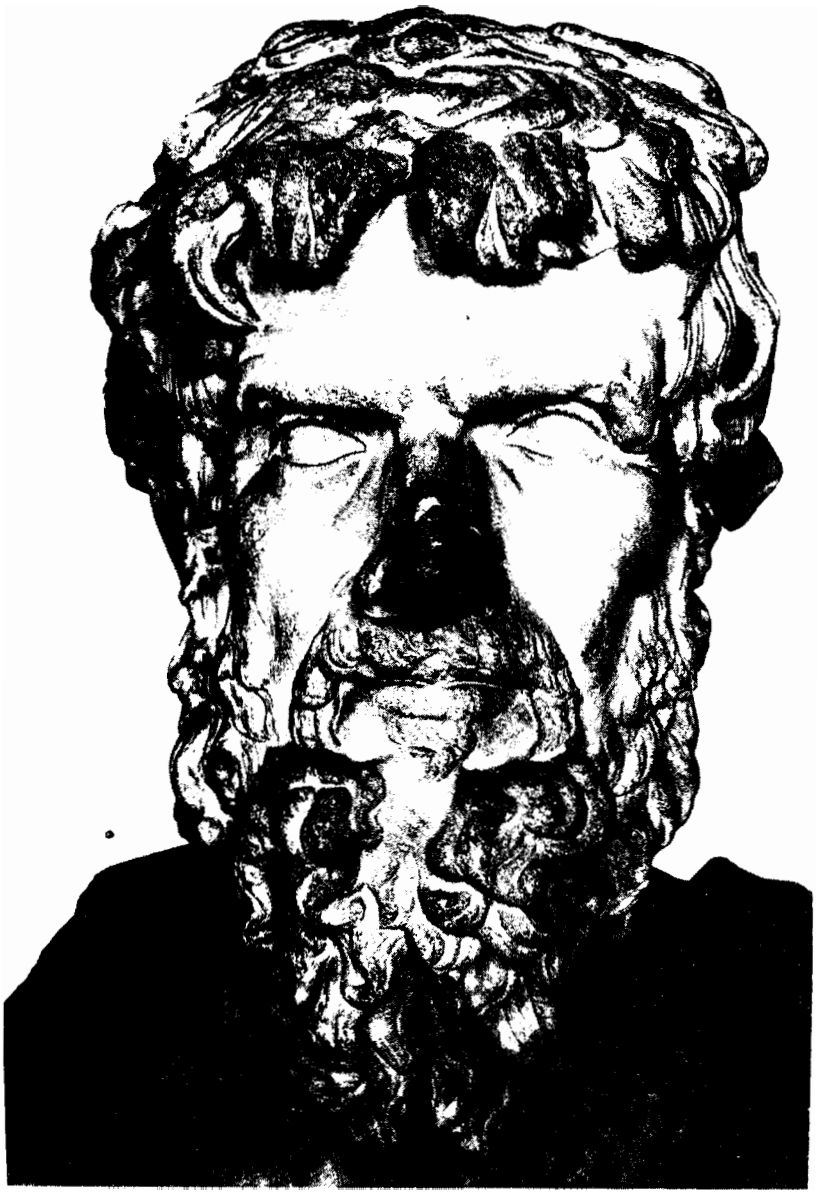
SO. Or, priceperea și frumusețea părelnice ale prie- e tenilor și cîte altele mai aminteam, spunînd că se divid în trei categorii, unde sînt ridicole cîte sînt asociate cu slăbiciunea și vrednice de ură cînd au putere — oare nu le declarăm ridicole la prieteni (cum spuneam și înainte), cînd sînt nevătămătoare celorlalți?

PRO. Așa le declarăm.



Platon. (Muzeul Vatican)

„Cinicul" capitolin. Copie după un original de la mijlocul secolului III î.e.n. (Museo Capitolino, Roma)



Filosof. Copie după un original din secolul III î.e.n. (Muzeul Louvre)

Filosof aşezat. Mică copie în bronz a unui original din secolul III î.e.n. (British Museum, Londra)

Filosof pe o columnă. Mică copie în bronz a unui original din secolul III î.e.n. (Metropolitan Museum of Art, New York)

Filosof din Anticytera. Bronz, secolul III î.e.n. (Muzeul Național, Atena)

Aristotel şi [illegible] Turnul-clopotniţă
al [illegible]

„Filosoful". Litografie de Johannes Wüsten, 1926

SO. Dar nu afirmăm că această condiție a lor, fiind ignoranță este un rău?

PRO. Ba da.

SO. Ne bucurăm, ori suferim, cînd rîdem de ea?

PRO. E limpede că ne bucurăm. 50 a

SO. Dar nu am declarat că invidia este cea care te face să te bucuri de răul prietenilor?

PRO. Necesar.

SO. Raționamentul cere deci ca noi, cînd rîdem de prietenii ridicoli, să amestecăm plăcerea cu suferința, prin aceea că amestecăm plăcerea cu invidia. Căci s-a admis de demult că invidia este o suferință a sufletului și că rîsul este o plăcere. Or, se vede că ambele există simultan în asemenea situații.

PRO. Adevărat.

SO. Raționamentul ne indică prin urmare că noi b amestecăm suferințele cu plăcerile în bocete, în tragedii și comedii și nu doar în cele de pe scenă, dar și în întreaga tragedie și comedie a vieții, cît și în nenumărate alte ocazii.

PRO. E cu neputință, Socrate, să nu cazi de acord cu aceste spuse, oricît te-ai înverșuna să îmbrățișezi opinia contrară.

18

SO. Am vorbit, dar, despre mînie, bocet, frică, iubire, gelozie și cîte mai sînt asemenea, arătînd că mereu suferința și plăcerea se vor găsi acolo în amestec. Așa-i? c

PRO. Da.

SO. Înțelegem, deci, că, în legătură cu jalea, invidia și mînia, toate sînt așa cum le-am arătat acum?

PRO. Cum să nu?

SO. Dar așa-i că mai e încă mult de analizat?

PRO. Desigur.

SO. Din ce pricină crezi că eu ți-am arătat amestecul existent în comedie? Oare nu ca să te conving că este ușor de arătat și amestecul prezent în spaime, iubire și celelalte? Or, cercetîndu-le singur pe acestea, lasă-mă să plec, acceptînd că nu este cazul să mai d lungesc vorba cu analiza restului, ci reține-le pur și simplu pe acestea: sufletul în absența trupului, trupul în absența sufletului și ambele laolaltă sînt în mijlocul

pasiunilor, pline de o plăcere amestecată cu durere. Așadar, spune: îmi dai drumul sau mă ții pînă la miezul nopții? Mai adaug doar ceva și cred că am norocul să-mi dai drumul. Iar mîine voi fi de acord
e să discut despre toate aceste probleme. Acum însă, vreau să ajung la ce a mai rămas, spre a decide ceea ce a cerut Philebos.

PRO. Bine grăit, Socrate! Parcurge, deci, și ce a mai rămas în felul în care îți este pe plac.

SO. În mod firesc, după plăcerile amestecate, sînt constrîns să mă îndrept, la rînd, spre cele neamestecate.

51 a PRO. Perfect.

SO. Voi încerca, schimbînd direcția cercetării, să le înfățișez. Eu nu prea dau crezare celor care afirmă că toate plăcerile reprezintă o încetare a suferințelor, ci, cum spuneam, mă servesc de mărturia acestor oameni spre a arăta că unele plăceri sînt părelnice, în fapt ele neexistînd, că altele se înfățișează mari și multe, dar sînt împletite cu suferințe și cu încetarea unor foarte mari chinuri trupești și sufletești.

b PRO. Dar care sînt plăcerile adevărate, Socrate, dacă cineva ar cugeta problema cum trebuie?

SO. Sînt cele legate de culorile socotite frumoase, de forme, de majoritatea mirosurilor, de sunete; lipsa acestora nu e resimțită, nici nu-i dureroasă, iar prezența lor ne umple de senzații plăcute și pure de amestecul durerii.

PRO. Cum să înțelegem, Socrate, așa ceva?

SO. Așa deodată, nu e chiar limpede ce spun; trebuie deci explicat. Încerc să explic frumusețea formelor, nu așa cum o văd cei mulți, referindu-se la nis-
c caiva vietăți sau picturi, ci am în vedere linia dreaptă — rațiunea o afirmă — cercul și, pornind de aici, suprafețele și corpurile care apar în urma acțiunii strungului, cît și atunci cînd se utilizează linia și echerul, dacă înțelegi[68]. Eu afirm că toate acestea sînt frumoase, nu în raport cu altceva, precum e cazul altora, ci sînt mereu frumoase prin ele însele și aduc anu-
d mite plăceri proprii, fără asemănare cu cele rezultate din scărpinat. În același fel sînt frumoase și culorile și aduc plăceri. E pe înțeles?

PRO. Încerc, Socrate, să înțeleg. Încearcă, totuși, să explici încă și mai clar!

SO. Afirm că rezonanțele sunetelor muzicale, acelea blînde dar și strălucitoare, ce compun o singură și pură melodie, nu sînt frumoase în raport cu altceva, ci că ele însele, prin sine, sînt frumoase și sînt urmate de plăceri înrudite cu ele.

PRO. Așa este.

SO. Cînd are de-a face cu mirosurile, neamul acestui fel de plăceri este mai puțin divin. Dar faptul de a nu primi în amestec, cu necesitate, suferințe, îl socotesc — în ce fel ar fi și oricînd ne-ar apărea — drept temei al constituirii unui tip de plăceri opus celor avute în vedere mai înainte. Deci, dacă înțelegi, acestea două sînt categoriile de plăceri despre care vorbim[69]. e

PRO. Înțeleg.

SO. Să mai adăugăm la cele din urmă plăcerile învățăturii, dacă ele ne par a nu cunoaște foamea de învățătură și că, din pricina foamei de cunoștințe, s-ar naște, ca principiu, dureri. 52 a

PRO. Așa se pare.

SO. Bun, dar dacă la cei umpluți de cunoștințe ar interveni mai apoi o pierdere pricinuită de uitare, găsești acum dureri în această pierdere?

PRO. Cel puțin nu în chip natural, ci numai în faptul de a chibzui asupra a ceea ce s-a întîmplat, cînd, după ce te-ai văzut lipsit de învățătură, te-ai necăji, b știindu-ți nevoia.

SO. Dar, fericit om, noi luăm acum în considerare numai afectele naturale, ce nu apar în urma vreunei reflexii.

PRO. Atunci grăiești adevărat, spunînd că, în cunoștințe, uitarea apare la noi întotdeauna fără vreo suferință.

SO. Trebuie atunci afirmat că aceste plăceri proprii cunoștințelor sînt neamestecate cu suferințele și că în nici un caz ele nu sînt la îndemîna majorității oamenilor, ci doar a unei mici minorități.

PRO. Cum să nu afirmăm?

SO. Atunci, după ce am separat în mod cuvenit c plăcerile pure de cele ce ar putea fi pe drept numite impure, să adăugăm cu mintea la plăcerile violente

lipsa de măsură, iar la cele ce nu sînt așa, dimpotrivă, buna măsură. Și să mai adăugăm că cele care primesc la sine marele și violentul, care se pot înmulți sau împărți aparțin acelui gen al nelimitatului care circulă mai puțin sau mai mult prin trup și suflet. Iar cele
d care nu primesc aceste atribute aparțin lucrurilor cu bună măsură[70].

PRO. Drept ce spui, Socrate.

19

SO. În continuare însă mai trebuie privit și lucrul următor:

PRO. Care anume?

SO. Ce anume trebuie afirmat că se află în veci-nătatea adevărului? Oare purul, curatul și adecvatul sau excesivul, multul și marele?

PRO. Ce intenție ai cu această întrebare, Socrate?

SO. Nici un fel de mod de testare a plăcerii și științei, Protarchos, nu trebuie lăsat neiscodit spre a se vedea dacă există la ele amîndouă ceva pur, dar și ceva
e impur, pentru ca, amestecîndu-se ambele în stare pură, să fie înlesnită o judecată în mine, în tine și în toți cei de față.

PRO. Perfect.

SO. Haide deci să cugetăm astfel despre toate cîte le numim genuri pure; iar făcînd o alegere, să privim mai întîi pe unul dintre ele.

53 a PRO. Pe care să-l alegem?

SO. Mai întîi dacă voiești să privim genul albului

PRO. De acord.

SO. Cum ar putea exista o puritate a albului și ce ar fi ea? Oare ea ar fi dată de mărimea și de cantitatea albului sau de lipsa de amestec, dacă nici un alt fragment de culoare nu s-ar afla în el?

PRO. E limpede că puritatea e dată de cel mai curat.

SO. Așa e. Atunci nu-l socotim pe acesta tocmai,
b Protarchos, cel mai adevărat și, deopotrivă, cel mai frumos dintre toate alburile, dar nu-l vom socoti astfel pe cel care excelează în mărime sau cantitate?[71]

PRO. Perfect.

SO. Dacă vom spune așadar că o cantitate mică de alb pur este mai albă și, deopotrivă, mai frumoasă și

mai adevărată decît mult alb amestecat, vom vorbi pe deplin îndreptățit.

PRO. Întru totul.

SO. Dar oare vom avea nevoie de multe asemenea exemple pentru problema plăcerii, sau e îndeajuns să ne gîndim pornind de la acesta că orice plăcere mică și puțină, dar pură de orice intruziune a suferinței, ar c fi mai plăcută, mai adevărată și mai frumoasă decît una mare și extinsă?

PRO. Așa este și exemplul este îndestulător.

SO. Bine, dar ce spui de asta? Nu am auzit spunîndu-se despre plăcere că ea este întotdeauna devenire, dar că ființarea nu aparține deloc plăcerii? Oameni dibaci se apucă să ne expună această chestiune și trebuie să le mulțumim[72].

PRO. Adică?

SO. Îți voi lămuri chestiunea prin întrebări, dragă d Protarchos.

PRO. Vorbește odată și întreabă!

SO. Există, dar, două entități, una în sine și prin sine, cealaltă tinzînd mereu către altceva.

PRO. Ce sînt acestea și la care te referi?

SO. Una este mereu cea mai nobilă prin fire, a doua, duce lipsa primei.

PRO. Vorbește mai limpede.

SO. Doar am văzut și adolescenți frumoși și nobili, dar și bărbați îndrăgostiți de ei.

PRO. Firește.

SO. Caută în tot existentul două entități asemănătoare cu aceste două feluri de oameni. e

PRO. Să mai vorbesc și a treia oară? Spune mai clar, Socrate, ce ai în minte!

SO. Nimic prea savant, Protarchos! Doar că problema aceasta ne necăjește puțin pe noi doi. Afirmăm că se pot distinge două feluri de entități: unele sînt neîncetat în vederea a ceva, altele, cele care devin în vederea a ceva, devin mereu în vederea a ceva.

PRO. Cu greu am priceput din pricina repetițiilor.

SO. Probabil, copile, că vom înțelege mai lesne, 54 a dacă vom da curs pe mai departe discuției.

PRO. De ce nu?

SO. Să luăm două noi entități.

PRO. Care anume?

SO. Una este devenirea tuturor, cealaltă este ființa.

PRO. Ți le primesc pe acestea două: ființa și devenirea.

SO. Perfect. Care dintre ele există în vederea celeilalte, devenirea în vederea ființei, sau ființa în vederea devenirii?

PRO. Cercetezi acum dacă entitatea numită „ființă" este ceea ce este în vederea devenirii?

SO. Așa s-ar zice.

b PRO. Pe zei, oare mă întrebi cam așa ceva: „spune, Protarchos, oare pretinzi că navigația există în vederea navelor sau că navele mai curînd în vederea navigației și așa mai departe?"

SO. Așa ceva spun, Protarchos.

PRO. De ce nu ți-ai răspuns atunci singur, Socrate?

SO. Nici o piedică, tu însă ia parte la discuție.

PRO. De acord.

c SO. Afirm că în vederea unei deveniri există toate leacurile, sculele și orice material; că fiecare devenire în parte există în vederea unei ființe particulare și că devenirea în ansamblul ei, există în vederea ființei în ansamblul ei.

PRO. Foarte limpede.

SO. Atunci, dacă plăcerea este o devenire, ea ar apărea cu necesitate în vederea vreunei ființe.

PRO. Bun, și?

SO. Acel lucru însă, în vederea căruia ar apărea mereu ceea ce apare mereu în vederea a ceva — acela se află în partea binelui. Dar ceea ce apare în vederea a ceva, dragul meu, trebuie așezat altundeva.

PRO. Neapărat.

d SO. Atunci, în cazul cînd plăcerea este devenire, o vom așeza îndreptățit în altă parte decît în cea a binelui[73].

PRO. Pe deplin îndreptățit.

SO. Așadar, cum am spus începînd această analiză, i se cuvin mulțumiri celui ce a arătat că plăcerea ține de devenire, dar cîtuși de puțin de ființă. E clar că omul acela își rîde de cei ce susțin că plăcerea este un bine.

PRO. Și grozav încă își rîde!

SO. Or, același om își va rîde și de cei care se de- e
săvîrșesc în deveniri.

PRO. În ce fel și despre ce fel de oameni vorbești?

SO. Mă refer la cei care, odată ce și-au astîmpărat foamea ori setea, fie o alta dintre acestea cîte sînt astîmpărate de o devenire, se bucură de devenire, luînd-o drept plăcere și afirmă că n-ar consimți să trăiască fără să înseteze sau să flămînzească și să îndure tot ceea ce s-ar zice că urmează acestor pătimiri[74].

PRO. Verosimil. 55 a

SO. Cu toții am afirma că nimicirea este contrariul nașterii și al devenirii.

PRO. Necesar.

SO. S-ar alege deci nimicirea și devenirea atunci cînd s-ar alege asemenea lucruri și nu cea de-a treia viață, cea lipsită de bucurie, dar și de suferință, în care există cugetare cît e cu putință de pură.

PRO. Pare-se, Socrate, că apare o mare absurditate atunci cînd ni s-ar propune plăcerea drept un bine.

20

SO. Mare, mai cu seamă că am putea cerceta și în felul următor:

PRO. Care?

SO. Cum să nu fie absurd ca nimic să nu fie bun b
și frumos nici în corpuri, nici nicăieri altundeva, în afară de suflet, iar acolo doar plăcerea să fie un bine, în timp ce vitejia, cumpătarea și alte virtuți ale sufletului — cîtuși de puțin? Și cum să nu fie de asemenea absurd ca cel ce nu are bucurie, ci suferă, să fie silit să declare că este un om rău atunci cînd suferă, chiar dacă ar fi cel mai bun dintre toți oamenii, iar atunci cînd se bucură, pe ce se bucură mai mult pe atît e mai bogat în virtuți? c

PRO. Toate acestea, Socrate, ar fi cît se poate de absurde.

SO. Dar să nu ne apucăm a cerceta doar plăcerea, apărînd că ne-am feri de cercetarea intelectului și a științei. Ci luîndu-ne curaj, dacă există aici ceva putred, să-l nimicim cu totul pentru ca, privind partea lor prin natură cea mai pură, să ne folosim în vederea

judecății[75] globale de părțile cele mai adevărate atît ale acestora, cît și ale plăcerii.

PRO. De acord.

d SO. Însă o parte a științei produce cunoștințele, cealaltă educația și creșterea. Nu-i așa?

PRO. Așa-i.

SO. Or, considerînd artele manuale, să ne gîndim mai întîi că prima parte a științei are mai mult de-a face cu ele, în timp ce a doua mai puțin, trebuind să o gîndim pe prima ca fiind foarte pură, iar pe a doua ca mai puțin pură.

PRO. Așa trebuie să gîndim.

SO. Trebuie atunci bine separate științele principale.

PRO. Care sînt acestea și în ce fel să o facem?

e SO. Spre pildă, dacă cineva ar extrage știința numărului, a măsurătorii și a cîntăririi din toate artele, ar rămîne — ca să spunem așa — o biată rămășiță din fiecare.

PRO. Biată, într-adevăr!

SO. Ar mai rămîne, după această extragere, puterea de a imagina, exercitarea simțurilor prin experiență și rutină, utilizîndu-se puterile conjecturii, puteri pe care mulți le numesc arte și care produc prin
56 a sîrguință și trudă puterea.

PRO. Cu necesitate se întîmplă ceea ce spui!

SO. Arta flautului este, pentru început, plină de această putere, punînd în armonie potrivirea sunetelor nu prin măsurătoare, ci prin exercițiul conjecturii; dealtfel, întreaga artă a muzicii, obținînd prin conjectură măsura fiecărei corzi, apare a avea în amestec mult din ceea ce este imprecis și puțin din ceea ce este sigur.

PRO. Foarte adevărat!

SO. De asemenea, vom afla ca fiind în aceeași con-
b diție medicina, agricultura, știința navigației și cea a conducerii oștilor.

PRO. Chiar așa.

SO. Cît despre arta construcției, ce se folosește, cred, de mai multe măsuri și unelte, pe ea problemele ce atrag după sine precizia, o fac să presupună mai multă artă decît celelalte științe.

PRO. În ce situație?

SO. La construcția navală, la cea a caselor și la multe alte lucrări în lemn. Căci ea se servește — socot — de riglă, de strung, de sfoară și de ingeniosul echer. c

PRO. E întocmai cum spui, Socrate.

SO. Să divizăm, așadar, numitele arte în două categorii: cele care, asociindu-se muzicii, au parte de mai puțină precizie în lucrările lor și cele care, asociindu-se artei construcției, au parte de mai multă precizie.

PRO. Diviziunea e făcută.

SO. Dintre ultimele, cele mai precise arte sînt cele pe care acum le-am amintit în primul rînd.

PRO. Am impresia că te referi la aritmetică și la celelalte pe care le-ai menționat laolaltă cu aceasta.

SO. Așa e. Dar oare nu trebuie divizate în două d și acestea din urmă? Spune!

PRO. La care arte te referi?

SO. Oare nu trebuie avut în vedere că una este aritmetica vulgară și alta este cea a filosofilor?[76]

PRO. În ce fel disti gînd-o pe una, ai putea afla o întemeiere a celeilalte aritmetici?

SO. Nu-i o distincție neînsemnată, Protarchos. Căci unii iau în socoteala lor unități inegale, ca două ar- e mate, doi boi sau două obiecte, cele mai mari sau cele mai mici dintre toate. Ceilalți nu vor fi niciodată de acord cu așa ceva, neacceptînd ca vreo unitate să fie diferită de vreo alta, dintre nenumăratele unități.

PRO. Ai dreptate: nu este mică deosebirea între aceștia care își bat capul cu numărul, încît e normal să existe două aritmetici.

SO. Bun, dar arta calculului și a măsurătorii — comparîndu-le cum apar în cazul construcției și al negoțului, dar și în cel al geometriei și al calculului savant — oare să le socotim a fi fiecare în parte, unică, ori dedublată? 57 a

PRO. Ca să rămîn în acord cu cele de mai înainte, aș spune că fiecare dintre aceste arte este dublă.

SO. Bine. Dar îți dai seama ce am urmărit aducînd problema aceasta în centrul discuției?

PRO. Cred că da. Totuși aș dori ca tu să lămurești această întrebare.

SO. Îmi pare că discuția aceasta, acum nu mai puțin decît atunci cînd am pornit-o, a fost propusă, pentru

ca ea să caute un corespondent pentru plăceri: anume să vadă dacă există vreo știință mai pură decît o altă știință, după cum există o plăcere mai pură decît o
b alta.

PRO. E foarte limpede că în vederea acestui scop am pornit discuția.

SO. Bun, dar nu a descoperit discuția noastră mai înainte, cu alte exemple, că o artă[77] este mai sigură ori mai nesigură decît o alta?

PRO. Ba da.

SO. Iar după ce ea a pronunțat un nume comun pentru o anume artă, după ce a arătat că opinia o
c arată pe aceasta ca unică, nu cercetează ea din nou certitudinea și puritatea a două arte, anume dacă precizia mai mare o are cea a filosofilor, sau cea a nefilosofilor?

PRO. Ba da, mi se pare că aceasta cercetează discuția.

SO. Atunci, ce răspuns vom da, Protarchos?

PRO. Vai, Socrate, am aflat că există în domeniul științelor o uimitor de mare deosebire în privința certitudinii!

SO. Așadar, va fi mai ușor de răspuns?

PRO. Bine. Rămînă că științele „exacte" sînt mult superioare celorlalte arte, iar dintre acestea, cîte au de-a face cu inițiativa filosofilor adevărați sînt mult mai presus, ocupîndu-se de măsuri și de numere, prin
d precizie și adevăr[78].

SO. Fie aceasta cum spui și, dîndu-ți crezare și prinzînd curaj, vom răspunde celor dibaci să tragă în toate sensurile cuvintele . . .

PRO. Ce anume?

SO. Că există două aritmetici și două științe ale măsurătorii și multe altele în chip asemănător acestora, științe ce sînt îngemănate, avînd însă parte de o denumire unică.

PRO. Perfect, să dăm acest răspuns celor despre
e care afirmă că sînt dibaci.

SO. Afirmăm deci că acestea sînt științele cele mai exacte?

PRO. Desigur.

21

SO. Ne-ar dezavua însă, Protarchos, puterea dialecticii, dacă am judeca vreo alta mai presus de ea.

PRO. Ce fel de putere trebuie avută în vedere?

SO. E vădit că oricine ar putea cunoaște pe cea numită acum. Căci eu cred despre cunoașterea preocupată de ceea-ce-este, de ceea-ce-ființează și este mereu la fel că toți cei care au fie și puțin duh într-înșii o socotesc ca fiind cu mult cea mai adevărată cunoaștere. Dar tu? Cum vezi, Protarchos, aceasta? 58 a

PRO. Eu l-am auzit, Socrate, mereu pe Gorgias spunînd că arta persuasiunii întrece cu mult celelalte arte[79]. Căci ea își supune totul de bună voie și nu prin violență și că ar fi cu mult cea mai bună dintre arte. Acum însă nu aș vrea să mă opun nici ție, dar nici lui Gorgias. b

SO. Mi se pare că părăsești cu voie armele, rușinîndu-te să te pronunți.

PRO. Fie și așa, dacă așa zici.

SO. Oare însă eu sînt de vină dacă nu m-ai înțeles corect?

PRO. Cum așa?

SO. N-am cercetat încă, dragă Protarchos, care artă sau știință le întrece pe toate prin faptul că este cea mai mare, cea mai bună și aducătoare nouă de cele mai mari foloase, ci am voit să vedem care anume cercetează clarul, precisul și adevărul cel mai adevărat, fie ea și mică și aducătoare de puțin folos — iată ce căutăm noi acum. Privește, dar: Gorgias nu te va urî, dacă vei îngădui disciplinei lui să domnească peste ceea ce oamenilor le este util. Iar disciplinei la care eu mă refer — după cum am spus despre albul aflat în cantități mici, dar care, fiind pur, îl întrece pe cel mult și neasemenea cu el — acordă-i acestei discipline că ea este acel lucru cel mai adevărat. Și acum, după ce cu sîrg am cugetat și am cercetat îndestulător, fără să privim către foloasele științelor, nici către onorurile lor, ci examinînd bine ce forță a sufletului nostru am aflat iubind adevărul și făcînd totul de dragul lui, despre ea să vorbim: oare am putea spune că ea posedă, în chip verosimil, cel mai mult puritatea intelectului și a judecății, sau că trebuie căutată o alta, superioară acesteia?[80] c d e

PRO. Cercetez și cred că este greu de acceptat că vreo altă artă sau știință poate adera mai mult ca aceasta la adevăr.

SO. Dar oare, gîndindu-te la lucrul următor, ai afirmat ceea ce spui acum? Majoritatea artelor, cît și cei ce se străduiesc cu ele mai întîi se folosesc de
59 a opinii și caută cu încordare ceea ce aparține opiniei. Iar dacă cineva cercetează în legătură cu natura, știi bine că el cercetează toată viața în ce fel a apărut această lume și ce se întîmplă cu ea. Să spunem altfel sau așa?

PRO. Așa să spunem.

SO. Atunci omul acesta își dă osteneală căutînd nu pe cele-ce-sînt-veșnic, ci pe cele ce devin, vor deveni și au devenit?

PRO. Adevărat.

SO. Am putea atunci spune că din aceste discipline revine ceva clar adevărului celui mai pur — dis-
b cipline pentru care nici nu a existat vreodată o existență constantă, nici nu va exista, nici nu există în prezent?

PRO. Cum am putea spune așa ceva?

SO. Dar în ce fel am putea noi avea vreo siguranță ocupîndu-ne de discipline care nu posedă deloc siguranța?

PRO. Pare că în nici un chip.

SO. Nici așadar mintea, nici știința care se ocupă cu așa ceva nu sînt deținătoare ale adevărului celui mai adevărat.

PRO. Nu, pe cît e de crezut.

SO. Opiniile tale, ale mele, ale lui Gorgias și Phi-
lebos trebuie lăsate în pace, dar lucrul următor e ne-
c apărat să fie întărit prin raționament.

PRO. Care anume?

SO. Că siguranța, puritatea, adevărul și ceea ce numim „apartele“[81], de vreme ce au de-a face cu ceea ce este mereu la fel în chip neamestecat, se raportează la alte realități, ori la unele ce sînt îndeaproape înrudite cu acelea. Iar restul trebuie declarat ca sosind pe al doilea și chiar pe ultimul loc.

PRO. Adevărat ce spui.

SO. Dar oare numele cele mai frumoase nu trebuie, pe drept, distribuite lucrurilor celor mai frumoase, asociate unor asemenea realități?

PRO. Verosimil.

SO. Și nu trebuie prețuite cel mai mult nume ca d
cel de „intelect" și cel de „cugetare"?

PRO. Ba da.

SO. Aceste nume sînt precis și corect instituite spre a numi gîndurile referitoare la ceea-ce-este-cu-adevărat[82].

PRO. Așa e.

SO. Iar cele pe care eu mai înainte le-am supus judecății nu sînt altele decît acestea.

PRO. Bun, și?

22

SO. Fie. Cît despre cugetare, plăcere și unirea din- e
tre ele, dacă cineva ne-ar vorbi ca unor artizani, arătîndu-ne de unde anume și în ce fel ar trebui să o confecționăm pe aceasta din urmă, s-ar folosi de o comparație nimerită.

PRO. Desigur.

SO. Dar după aceasta, oare nu trebuie să ne apucăm a săvîrși amestecul?

PRO. Adică?

SO. Dar oare nu s-ar cuveni mai degrabă să ne spunem și să ne reamintim nouă înșine următoarele?

PRO. Ce anume?

SO. Ceea ce am amintit și mai înainte: bine zice,
cred, proverbul că un lucru bun trebuie repetat de 60 a
două și chiar de trei ori.

PRO. Anume?

SO. Fii atent, pe Zeus! Cred că în felul următor au fost spuse cele arătate mai înainte:

PRO. În ce fel?

SO. Philebos afirmă că plăcerea este așezată drept îndreptățită finalitate pentru toate ființele și că toate trebuie să se conducă după această finalitate, ea fiind binele pentru toate. Astfel, două denumiri „bine" și „plăcut" sînt așezate în mod îndreptățit pentru o singură entitate și o singură natură. Socrate neagă că ar exista o unică entitate, afirmînd că ar fi două entități, așa cum sînt și două denumiri — binele și plăcu- b

tul avînd naturi diferite; în plus, el susține că gîndirea participă mai mult la natura binelui decît plăcerea. Nu acestea sînt și au fost spusele, Protarchos?

PRO. Întocmai.

SO. Dar oare n-ar trebui să cădem de acord și acum, ca și mai înainte, asupra următorului punct?

PRO. Care anume?

SO. Că natura binelui se deosebește de celelalte prin următorul aspect:

c PRO. Care?

SO. Orice ființă care l-ar poseda pe de-a întregul, cu desăvîrșire, n-ar mai avea nevoie de altceva, avînd ea o desăvîrșită suficiență. Nu-i așa?

PRO. Ba da.

SO. Dar n-am încercat cu rațiunea să distingem cele două feluri de entități în raport cu viața făgăduită de ele, mai întîi plăcerea neamestecată cu cugetare, apoi, la fel, cugetarea ce nu posedă nici cea mai măruntă plăcere?

PRO. Așa a fost.

SO. Dar oare ni s-a părut atunci că vreuna din-

d tre aceste două vieți ar putea fi cumva îndestulătoare?

PRO. Cum s-ar putea?

SO. Iar dacă mai înainte am făcut vreo omisiune, acum, oricine, reluînd, să vorbească cu mai mult temei, considerînd memoria, cugetarea, știința și opinia adevărată ca aparținînd aceleiași categorii și cercetînd dacă vreun om ar primi să posede indiferent ce — nu mă refer acum doar la plăcerea cea mai mare sau cea mai puternică — în cazul cînd nici n-ar opina că se

e bucură cu adevărat, nici n-ar ști ce fel de afect ar încerca, nici n-ar reține deloc amintirea afectului. Aceleași lucruri să le spună și în legătură cu cugetarea, anume dacă vreun om lipsit total de fie și cea mai mică plăcere, ar accepta să aibă cugetarea mai degrabă decît s-o posede împreună cu unele plăceri, ori să aibă toate plăcerile lipsite de cugetare mai degrabă decît însoțite de puțină cugetare.

PRO. Nu-i nevoie, Socrate, nici măcar de pus de multe ori această întrebare.

61 a SO. Atunci ceea ce este desăvîrșit și preferabil pentru toți — binele autentic — nu poate fi nici una, nici cealaltă dintre vieți.

PRO. Cum ar putea fi!

SO. Fie că trebuie luat în considerație cu claritate binele însuși, fie vreun model al său, pentru a avea, cum spuneam, cui da premiul al doilea.

PRO. Perfect.

SO. Dar n-am luat-o pe un drum către bine?

PRO. Care?

SO. După cum, dacă cineva caută vreun om, mai întîi el, cu îndreptățire, s-ar interesa de locuința unde b
șade acela, faptul ar fi, fără îndoială, de mare ajutor în vederea aflării celui căutat.

PRO. Cum de nu!

SO. Așa și în cazul nostru: un anumit raționament ne-a indicat să nu căutăm binele în viața neamestecată, ci în cea amestecată.

PRO. Întru totul.

SO. Există mai multă speranță că cel căutat va fi aflat, cu mai multă claritate, în viața bine amestecată decît în cea care nu este astfel?

PRO. Da.

SO. Rugîndu-ne zeilor, Protarchos, să facem așadar amestecuri, fie că Dionysos, fie că Hefaistos[83], fie că c
oricare alt zeu are parte de cinstea de a săvîrși amestecuri!

PRO. Chiar așa!

SO. Iar dacă nouă, paharnicilor, ne stau înainte izvoare, s-ar putea asemui cu un izvor de miere cel al plăcerii, iar cel al cugetării, ce nu îmbată și nu conține vin, cu o apă aspră și sănătoasă. Pe aceste izvoare să ne străduim să le amestecăm cît se poate de bine.

PRO. Cum de nu!

SO. Dar mai întîi: oare amestecînd orice plăcere d
cu orice cugetare, am ajunge cel mai repede la bine?

PRO. Poate că da.

SO. Dar nu-i sigur. Cred că aș putea arăta în ce fel am putea amesteca într-un fel mai lipsit de primejdii.

PRO. Vorbește!

23

SO. Plăcerile ni s-au înfățișat unele mai adevărate decît altele și la fel și artele — unele mai exacte decît altele.

PRO. Cum să nu!

e SO. Și științele se deosebesc între ele, unele privind către naștere și pieire, altele către cel ce nici nu se naște, nici nu piere, ci este la fel și același mereu. Raportînd la adevăr o asemenea știință am socotit-o mai aproape de el decît e cealaltă.

PRO. Așa este.

SO. Atunci, ce-ar fi dacă, amestecînd, am privi mai întîi diviziunile cele mai adevărate ale fiecărui ingredient? Oare, odată ele amestecate, ar fi îndestulătoare spre a ne oferi viața cea mai de dorit, ori mai avem nevoie de încă ceva de alt tip?

PRO. Eu cred că așa trebuie procedat.

SO. Fie atunci un om care cugetă că dreptatea însăși există, omul fiind în stare să dea socoteală de ceea ce gîndește și care cugetă asemănător despre toate cele-ce-sînt.

62 a PRO. Fie.

SO. Oare omul acesta va avea destulă știință, atunci

b cînd poate da seamă de sfera divină și de cercul divin și în sine, ignorînd sfera aceasta omenească și cercurile de la noi, folosindu-se la construcția unei case de cercurile și riglele acelea divine?

PRO. E ridicol, Socrate, să ne situăm numai printre științele divine.

SO. Ce spui? Trebuie pusă în amestec arta nesigură și impură a unei rigle și a unui cerc mincinoase?

PRO. E necesar, dacă urmează să putem afla de fiecare dată și drumul într-acasă.

c SO. Insă trebuie amestecată laolaltă și muzica, despre care puțin mai înainte am spus că, fiind plină de conjecturi și de imitație, duce la lipsă de puritate?

PRO. Mie unuia mi se pare necesar, dacă e cazul ca viața noastră să merite fie și puțin a fi viață.

SO. Vrei deci ca, precum un portar împins și forțat de către mulțime, fiind și eu înfrînt, să deschid porțile, lăsînd toate științele să intre și să se amestece laolaltă — cea mai defectuoasă cu cea mai pură?

d PRO. Nu știu deloc, Socrate, în ce fel ar fi vătămat cineva, dacă ar accepta toate celelalte științe, din moment ce le-ar avea pe cele mai presus.

SO. Să le trimit pe toate să curgă în „confluentul comun al apelor", cum spune, poetic, Homer?[84]

PRO. Bineînțeles.

SO. S-au dus! Iarăși însă trebuie mers către izvorul plăcerilor. Căci felul în care ne-am gîndit să le amestecăm — mai întîi părțile celor adevărate — nu s-a împlinit, ci, din pricina iubirii ce o purtăm tuturor științelor, le-am dat drumul împreună, înaintea e
plăcerilor.

PRO. Foarte adevărat ce spui.

SO. Acum însă e cazul ca noi doi să deliberăm și în legătură cu plăcerile, dacă și acestea trebuie acceptate în masă, sau dacă, dintre ele, trebuie trimise cele dintîi, doar cîte sînt adevărate.

PRO. E un mare cîștig pentru siguranța noastră, să trimitem în primul rînd pe cele adevărate.

SO. Să fie trimise! Ce mai urmează? Oare dacă există și plăceri necesare, precum în cazul științelor, nu trebuie trimise în amestec și acestea?[85]

PRO. Cum de nu? Desigur că și cele necesare!

SO. Iar după ce s-a socotit nevătămător și de fo- 63 a
los a cunoaște de-a lungul vieții toate artele, tot așa, dacă este adevărat că a avea în viață toate plăcerile este de folos și nevătămător pentru toți, să le amestecăm atunci pe toate.

PRO. În ce fel să vorbim despre ele și cum să procedăm?

SO. Nu e cazul să mă întrebi pe mine, ci, cercetînd plăcerile însele și cugetările, întreabă-le pe unele în legătură cu celelalte următorul lucru:

PRO. Care anume? b

SO. „Dragele mele, fie că trebuie să fiți numite plăceri, fie că meritați orice alt nume, oare nu ați accepta să locuiți laolaltă cu întregul cugetării mai curînd decît fără el?“ Cred că la aceasta, e necesar ca ele să răspundă în felul următor:

PRO. Anume?

SO. După cum s-a afirmat mai înainte: „Genul neasociat și pur nu prea este nici posibil, nici de folos. Fiindcă, examinînd totul, socotim că dintre toate ge- c
nurile cel mai bun pentru convietuirea cu noi este cel care, cunoscînd tot restul, cunoaște desăvîrșit, după putință, fiecare însușire a noastră“.

PRO. Vom spune: „Ați vorbit frumos de astă-dată.“

SO. Bine. După aceasta trebuie întrebate cugetarea și intelectul: Oare primiți în amestec niscaiva plăceri? — am vorbi întrebîndu-le. „Ce fel de plăceri?“ — ar întreba cele două.

PRO. Verosimilă întrebare.

d SO. Iată ce vom spune în continuare: „Alături de acele plăceri adevărate, veți accepta ca și cele mai mari și mai puternice plăceri să conviețuiască cu voi?“ „Cum așa, Socrate? — ar răspunde probabil cugetarea și intelectul. Acestea doar ne aduc nouă nenumărate piedici, tulburînd sufletele în care locuim din pricina unor suferințe nebunești. Ele nu îngăduie ca
e noi să domnim, iar pe majoritatea odraslelor noastre le nimicesc prin uitarea ce o produc. Dar plăcerile despre care ai afirmat că sînt adevărate și pure, pe acelea socotește-le cumva prietene nouă, și, mai cu seamă, privește-le astfel pe cele legate de sănătate și de cumpătare. În fine, plăcerile ce vin însoțind ca pe o divinitate deplinătatea virtuții și urmînd-o întru toate, ei bine, pe acestea pune-le în amestec. Dar este o mare nerozie ca cel ce dorește să vadă o unire și un amestec cît se poate de frumoase și de
64 a neînvrăjbite, să amestece cu intelectul plăcerile însoțite de nechibzuință și de orice alt viciu. Iar în cazul amestecului trebuie încercat a se afla care este binele natural din om și din Tot și care îi este Ideea.“ Oare nu vom spune că intelectul a răspuns astfel cu înțelepciune, fiind în deplinătatea posesiunii de sine, vorbind despre sine, despre memorie și despre dreapta opinie?

PRO. Pe deplin.

SO. Dar și următorul ingredient este necesar și nimic n-ar putea ieși în absența lui:

b PRO. Care anume?

SO. Entitatea cu care nu vom amesteca adevărul, nici nu ar putea avea o devenire adevărată, nici, odată născută, nu ar putea fi cu adevărat.

PRO. Cum ar putea fi?

SO. În nici un chip. Dar dacă mai e nevoie de încă ceva pentru acest amestec, vorbiți tu și cu Philebos. Mie unuia mi se pare că discursul și-a găsit împlinirea precum o ordine incorporală ce urmează să guverneze bine un corp însuflețit[86].

PRO. Socotește, Socrate, că și eu văd lucrurile astfel.

SO. Și spunînd acum că stăm la porțile binelui și a c
locuinței acestuia, probabil că ne-am exprima corect?

PRO. Așa cred.

SO. Atunci care este, într-un amestec, elementul cel mai de preț, care ne-ar apărea răspunzător de o stare a amestecului pe placul tuturora? Văzînd acest element, vom cerceta apoi dacă el este mai apropiat și mai înrudit de intelect, ori de plăcere, în orice situație.

PRO. Perfect. Este cel mai folositor lucru pentru d
noi a-l examina.

SO. Dealtminteri, nu este greu de văzut cauza oricărui amestec, cauză datorită căreia un amestec devine ori excelent, ori dimpotrivă, bun de nimic.

PRO. Ce spui?

SO. Nici un om nu o ignoră.

PRO. Anume?

SO. Anume că un amestec, oricare și oricum ar fi el, dacă nu are parte de măsură, și proporție, e necesar să nimicească elementele amestecate și pe sine cel dintîi. Căci așa nu mai este vorba despre un amestec, ci fiind o punere confuză laolaltă, el ajunge me- e
reu o nenorocire pentru ingredientele amestecate.

PRO. Foarte adevărat.

SO. Acum însă puterea binelui a alergat îndreptîndu-se către natura frumosului. Căci măsura și proporția par pretutindeni să devină frumusețe și virtute.

PRO. Negreșit.

SO. Am afirmat însă că în amestec a fost introdus și adevărul.

PRO. Desigur.

SO. Am afirmat însă că în amestec a fost introdus și adevărul.

PRO. Desigur.

SO. Atunci, dacă nu putem vîna binele cu ajutor- 65 a
rul unei singure specii, să luăm, dimpotrivă, trei laolaltă — frumosul, proporția și adevărul și să spunem că pe ele, ca și cînd ar fi vorba despre una singură, le-am putea vedea responsabile de calitatea elementelor amestecului, care, datorită acestora trei, a devenit bun.

PRO. Perfect.

SO. Prin urmare, Protarchos, oricine ar putea fi un judecător suficient de bun, pentru a decide care dintre cele două — plăcerea și cugetarea — este mai înrudită cu binele superior și care este mai de preț
b la oameni și la zei.

24

PRO. E limpede, totuși ar fi preferabil a discuta chestiunea.

SO. Să judecăm, prin urmare, pe fiecare dintre cele trei — frumosul, proporția[87] și adevărul — raportîndu-le la plăcere și la intelect. Căci trebuie să stabilim cu care dintre acestea două ar fi mai înrudită fiecare dintre acelea trei.

PRO. Vorbești despre frumusețe, adevăr și măsură?

SO. Da. Ia mai întîi adevărul, Protarchos, și, odată ce l-ai luat, examinează cei trei termeni: intelectul,
c adevărul și plăcerea. Gîndindu-te destul de mult timp, răspundeți singur, indicînd dacă se înrudește mai mult plăcerea sau intelectul cu adevărul.

PRO. De ce ar fi nevoie de timp? Căci ele două se deosebesc mult. Plăcerea este, dintre toate, cea mai plină de fanfaronadă, cum se spune, iar în plăcerile dragostei care par a fi cele mai mari, chiar și jurămîntul fals primește iertare de la zei, de vreme ce plăcerile, precum copiii, nu posedă nici un pic de minte. Cît despre intelect, acesta fie că este identic cu ade-
d vărul, fie că, dintre toate cele, el este cel mai apropiat de adevăr și este lucrul cel mai adevărat[88].

SO. Atunci cercetează după aceasta, în același fel, măsura, dacă plăcerea posedă din ea mai mult decît cugetarea, ori cugetarea mai mult decît plăcerea.

PRO. Ai pus iarăși înainte o cercetare lesnicioasă. Cred, într-adevăr, că nimeni n-ar putea afla ceva, prin firea sa, mai lipsit de măsură decît plăcerea și marea bucurie și nici ceva mai cu măsură decît intelectul și știința[89].

e SO. Ai vorbit bine. Totuși referă-te și la al treilea element. La frumusețe participă mai mult intelectul sau genul plăcerii? Adică este intelectul mai frumos decît plăcerea sau invers?

PRO. Dar, o Socrate, nimeni niciodată, nici treaz, nici în vis nu a văzut, nici n-a gîndit că în intelect şi cugetare ar apărea în vreun fel, ar fi sau ar urma să fie ceva urît.

SO. Drept.

PRO. Dimpotrivă, cînd cineva cunoaşte plăceri şi mai cu seamă pe cele mai mari, fie vedem la ele ceva de rîs, fie vreo urmare cu totul urîtă, iar noi înşine 66 a
ne ruşinăm şi ne ascundem cît putem de bine, încredinţîndu-le nopţii, de parcă nu s-ar cădea ca lumina să le vadă.

SO. Vei proclama atunci pretutindeni, o Pratarchos, prin crainici şi lămurind celor de faţă, că plăcerea nu vine nici ca cel dintîi lucru de dobîndit, nici ca al doilea, ci că trebuie preferat în primul rînd măsura, măsurabilul, oportunul şi toate cîte sînt asemănătoare.

PRO. Aşa pare să rezulte din cele spuse acum.

SO. În al doilea rînd ceea ce se leagă de proporţie, de frumos, de desăvîrşit, de adecvat şi toate cîte aparţin acestui gen. b

PRO. Aşa se pare.

SO. Iar dacă, precum augurez, ai aşeza pe locul al treilea intelectul şi cugetarea, nu te-ai îndepărta prea mult de la adevăr.

PRO. Probabil.

SO. Dar nu vin pe locul patru cele ce au fost atribuite sufletului însuşi, ştiinţele, artele şi opiniile socotite drepte? Ele se aşează în raport cu cele trei de dinainte ca venind pe locul al patrulea, dacă sînt cu c
adevărat mai înrudite cu binele decît este plăcerea.

PRO. Firește.

SO. În rîndul al cincilea sosesc plăcerile definite ca neproducătoare de dureri, numite pure şi ţinînd doar de sufletul însuşi, dintre care unele se asociază cu ştiinţele, altele cu senzaţiile.

PRO. Probabil.

SO. „La al şaselea neam" — cum grăieşte Orfeu — conteniţi podoaba cîntării"[90]. Căci şi discursul nostru riscă să se oprească la cea de-a şasea decizie de judecată. După aceasta, nu ne mai rămîne decît, ca să spu- d
nem aşa, să punem un capăt spuselor noastre.

PRO. Da, trebuie.

25

SO. Haide, să parcurgem același drum, „pentru a treia oară în cinstea lui Zeus Mîntuitorul"![91]

PRO. Care drum?

SO. Philebos a susținut că binele pentru noi este plăcerea întreagă și desăvîrșită.

PRO. Vrei să spui, Socrate, că „pentru a treia oară" trebuie să reluăm firul discuției?

e SO. Da, însă să ascultăm ce urmează: văzînd eu despre ce este vorba și fiind supărat pe ceea ce spunea nu numai Philebos, ci și nenumărați alții, am afirmat că intelectul este cu mult mai vrednic și mai bun decît plăcerea pentru viața oamenilor.

PRO. Așa a fost.

SO. Avînd eu bănuiala că ar mai fi și multe alte lucruri bune, am zis că dacă s-ar găsi ceva mai bun decît ambele, aș lupta să-i atribui intelectului locul doi, iar plăcerea ar fi lipsită și de acesta.

67 a PRO. Ai spus, într-adevăr, așa ceva.

SO. Iar apoi, în chipul cel mai satisfăcător, a apărut că nici unul dintre cele două nu dă satisfacție.

PRO. Foarte adevărat.

SO. Dar oare nu s-a vădit pe deplin că și intelectul și plăcerea sînt departe de a fi binele în sine, că nici unul dintre ele nu este binele, neavînd ele autosuficiență, puterea adecvării și a desăvîrșirii?

PRO. Perfect.

SO. Apărînd un al treilea element mai bun decît ambele, intelectul s-a arătat totuși mult mai înrudit cu acesta și mai asemănător cu chipul unui învingător.

PRO. Cum de nu!

SO. Așadar, potrivit cu judecata noastră indicată de argumentație, puterea plăcerii ar sosi pe locul al cincilea.

PRO. Pasă-mi-te.

b SO. Și nu pe întîiul loc, nici dacă toți boii, caii și toate celelalte jivine ar afirma-o prin aceea că urmăresc plăcerea. Dar mulțimea le dă crezare, precum fac și cei ce iau păsările drept oracole, și decide că plăce-

rile, în viața noastră, au puterea cea mai mare și că iubirile animalice sînt martori mai buni decît iubirile de cuvîntări raționale — oracolele muzei filosofice.

PRO. Toți declarăm acum că ai vorbit în chipul cel mai adevărat.

SO. Îmi dați atunci drumul să plec?

PRO. Mai rămîne încă puțin de discutat, Socrate, și, de altfel tu nu vei renunța înaintea noastră. Eu îți voi reaminti ce a mai rămas.

NOTE

[1] Este caracteristic pentru acest dialog felul oarecum neglijent în care Platon încheie seria: alături de ,,actul gîndirii", τὸ νοεῖν, el așează și rezultatul său, ,,dreapta opinie" și ,,raționamentele adevărate" ὀρθὴ δόξα, ἀληθεῖς λογισμοί. Se procedează în virtutea principiului analogiei, cu mare forță la Platon.

[2] Philebos, închinătorul Afroditei, nu poate fi decît ,,frumos", καλός.

[3] ἀφοσιοῦμαι, termen specific de cult, al cărui sens propriu este atenuat de A. Diès, în traducerea sa din ,,Belles Lettres". (*Je n'en veux être aucunement responsable*).

[4] Socrate are și el scrupulele sale religioase, dar pentru el plăcerea și divinul nu pot fi asociate.

[5] ποικιλόν. Plăcerea e ceva variat, pestriț (*bunt* — spun germanii) or divinul, binele și adevărul sînt, pentru Platon, simple.

[6] εἰς τὰς ὁμοίας [λαβάς], cf. *Phaidros*, 236 b. Expresie tehnică din domeniul luptelor atletice. Cînd luptătorii depășeau ringul, lupta era întreruptă, spre a fi reluată în interior, luptătorii așezîndu-se în aceeași poziție pe care o avuseseră înaintea întreruperii.

[7] Adică λόγος-ul, limbajul discursiv și analitic s-ar comporta precum un μῦθος, un mit.

[8] Problema discutată se referă, de bună seamă, la cea a genurilor și a speciilor. Fiind dat un gen oarecare, de exemplu, ,,plăcerea", e de presupus că acesta va poseda mai multe specii, între care există diferențe specifice. Faptul că plăcerile sînt diferite între ele poate însemna doar că ele sînt diferite *,,qua species"* și nu *,,qua genera"*. Deci ele ar putea fi toate bune, dacă binele se poate predica despre întreg genul plăcerii.

[9] Cf. *Parmenide*, 129 b-e—130 a. Pentru Platon, lumea vizibilă este, prin natura ei, contradictorie, în timp ce lumea inteligibilă nu poate fi contradictorie.

[10] Este vorba despre lumea inteligibilă, a Ideilor, numite aici ,,unități" (sau poate, mai exact, ,,singularități") — μονάδες.

[11] *,,In nuce"* apare acum faimoasa problemă a ,,Universaliilor", care va preocupa intens filosofia medievală Cf. și *Parmenide*, 130 a—b.

[12] Cum observă și Léon Robin, poziția lui Philebos are o valoare religioasă: de aceea, el este εὖ κεῖμενος, ,,bine așezat" și nu e bine ,,a-l mișca", κινεῖν.

[13] Cf. *Republica*, 539 b.

[14] παῖδες. Philebos e și el tînăr, după cum rezultă din 16 a. Certitudinea pe care el o înfățișează, îl determină probabil pe Socrate să i se adreseze astfel, cu ironie desigur, incluzîndu-l chipurile printre ,,bătrînii înțelepți".

[15] Este vorba despre dialectică.

[16] Cf. *Politicul*, 287 c. Pentru Platon, numărul este un intermediar între Idee și lumea sensibilă. Ca și Ideea, numărul are permanență

şi eternitate. Ca şi sensibilul, numărul are multiplicitate. În spirit pitagoreic, doctrina asupra numărului este prezentată drept un „dar al zeilor", θεῶν δόσις.

[17] În loc de „mai alene", βραδύτερον, o altă lecţiune propune „mai pe scurt", βραχύτερον.

[18] ἄπειρον înseamnă „nelimitat", fie în sensul de „infinit", fie în sensul de „indefinit". Platon utilizează cuvîntul în ambele sensuri, indistinct.

[19] Am încercat să redau un joc de cuvinte grecesc, bazat pe omonimele ἄπειρος de la ἀ + πέρας, „nelimitat" (v. nota 18); şi ἄπειρος de la ἄ + πεῖρα, „nepriceput", „inexperimentat".

[20] Literal οὔκ ἐνάριθμον, „care nu contează". Termenul este pus în legătură cu expresia οὐκ εἰς ἄριθμον. . . ἀπιδόντα, „neprivind către vreun număr".

[21] Cf. *Phaidros*, 274 c.

[22] τὰ φωνήεντα, vocalele; ἕτερα φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος, semivocalele; τὰ ἄφωνα καὶ ἀφθόγγα, consoanele. Evident, este vorba, în fapt, despre distingerea fonemelor şi nu a „literelor", γράμματα. Cf. *Theaitetos*, 203 b, *Cratylos*, 404 c. Platon le numeşte şi „elemente", στοιχεῖα.

[23] „Tipuri ale plăcerii", εἴδη τῆς ἡδονῆς. Εἴδη nu înseamnă aici Idei, ci „tipuri" sau „specii". Socrate vrea să demonstreze, observă Protarchos, că plăcerea nu este o unitate indivizibilă şi indefinită.

[24] Expresia greacă, caracteristică unui popor de marinari, spune literal „o a doua navigaţie", δεύτερος πλοῦς.

[25] Socrate nu opune religiei lui Philebos pur şi simplu raţiunea, ci *o religie a raţiunii*. V. şi *Tăcerea lui Philebos*.

[26] Binele platonician τἀγαθὸν este, într-adevăr, superior oricărei alte entităţi, chiar şi Fiinţei. V. *Republica*, 505 b şi nota 241. (*Republica*, Platon, vol. V, Bucureşti, 1986). Învăţătura despre Bine avea, în cadrul Academiei, un caracter esoteric şi făcea parte din aşa-numita „doctrină nescrisă", ἄγραφα δόγματα.

[27] În realitate, Socrate va descrie mai tîrziu felurite tipuri de plăceri.

[28] O idee caracteristică pentru Socrate, Platon, Aristotel şi, în general, pentru filosofia greacă: toate vieţuitoarele, inclusiv omul, acţionează în virtutea binelui; răul se naşte din ignoranţă; de aici rolul *paideutic* al filosofului: cunoaşterea adevărului conduce la viaţa bună. Creştinismul va opune acestei concepţii ideea că răul se naşte din păcat, iar păcatul (începînd cu cel adamic), nu din ignoranţă, ci din trufie şi neascultare.

[29] Joc de cuvinte: Philebos se referă la intelectul divin pe care Socrate îl venerează; Socrate, mai modest, doar la cel propriu.

[30] „Metodă", μηχάνη. Literal înseamnă „maşină", de obicei „maşină de război". Metafora militară este prelungită prin invocarea „săgeţilor", βέλη.

[31] Despre „genurile a ceea-ce-este" (ale Fiinţei) s-a discutat mult şi în contradictoriu. S-a căutat, mai ales, să se stabilească dintre aceste genuri care anume corespunde Ideilor. Vezi Guthrie, *Plato* p. 213. În ceea ce mă priveşte, observ că lista prezentată de Socrate nu e închisă, sugerîndu-se existenţa şi unui al cincilea element· τὸ πέμπτον. Pe de altă parte, Ideile nu aparţin, în sens propriu *lumii*, expresia τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί, (tot ceea ce este în fapt, 23

c, în lume) referindu-se, aparent cel puțin, la lumea sensibilă. Oricum, neclaritățile textului platonician sînt absolut evidente aici.

[32] În esență, Platon vrea să spună că devenirea se asociază nelimitatului.

[33] Sînt asociate, conform doctrinei pitagoreice, trei ordine de realități: corpul omenesc, muzica și Universul. În toate cazurile se regăsește o armonie, o *temperanță* („*Stimmung*" în germană. V. și Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, 1963).

[34] Această zeiță, ἡ θεός, nu e, desigur, Afrodita lui Philebos. Conceptul despre divin al lui Socrate presupune măsura, stabilitatea, permanența.

[35] A vorbi necuvenit despre un zeu era, la antici, o crimă ce putea fi sever pedepsită. Filosofi, ca Anaxagoras sau Socrate au fost adesea acuzați de „impietate", ἀσέβεια.

[36] Apel la „*consensus philosophorum*"; o nuanță de ironie față de cest argument rămîne, căci filosofii se laudă pe sine, σεμνύνοντες ἑαυτούς

[37] Protarchos se predă neașteptat de repede. În realitate, prima teză fusese dezvoltată de filosofia atomistă, mai cu seamă de către Democrit (pe care însă Platon, în toată opera sa nu-l amintește niciodată); cea de-a doua, cea a supremației „*nous*"-ului, aparținea lui Anaxagoras.

[38] Doctrina lui Empedocle, a lui Hipocrate și devenită un bun comun al fizicii antice și medievale. De aici derivă și principiul metafizic πάντα ἐν πασί, „toate sînt în toate", ce fundamentează corespondența dintre microcosm (om) și macrocosm (lume).

[39] Universul este numit aici κόσμος, adică „podoabă", „ordine" El mai este numit și τὸ πᾶν sau τὸ ὅλον, adică „Totul", „Întregul".

[40] Ideea, „cosmosul însuflețit", — vezi și *Timaios*, 34 b—c.

[41] Plăcerea și durerea sînt, la Platon, de nedespărțit. Vezi și *Phaidon*, 60 c.

[42] Toată această fiziologie a plăcerii și a durerii aparține, pare-se, vechii medicine grecești, preluată și de școala hipocratică.

[43] „Pure și neamestecate" în raport cu trupul și afectele sale. Nu este vorba aici despre plăcerile pure, în sensul de neamestecate cu durerea.

[44] Ideea impasibilității zeilor este total diferită de reprezentarea populară, homerică, unde zeii sînt numiți „fericiți", μάκαρες și unde se vorbește despre „rîsul lor de nestins", ἄσβεστον γέλας. Or, cum înțeleptul trebuie să se apropie cît mai mult de condiția divină, el ar trebui să elimine, pe cît posibil, tot ceea ce se abate de la „starea intermediară", numită mai tîrziu de Epicur „netulburare", ἀταραξία. În *Philebos*, puritanismul platonic face unele concesii normalului și de aceea admite, în măsură rezonabilă, plăcerea, în cadrul „vieții mixte".

[45] În greacă, „rămîn ascunse" se spune λανθάνει, λεληθέναι, iar „uitare" se spune λήθη, fiind format din aceeași rădăcină ληθ, λαθ, cu sensul de „a fi ascuns".

[46] ἀναισθησία.

[47] Termenii greceși sînt ἀνάμνησις, ἀναμιμνήσκεσθαι. Se desemnează astfel capacitatea sufletului de a-și aduce aminte *singur* de

ceva. Vezi cartea mea *Scriere şi oralitate în cultura antică*, 1988, pp. 17—21.

[48] Cum remarcă Guthrie, Platon are aici probabil în vedere „reminiscenţa" cu sensul din *Menon* şi *Phaidon*, adică reamintirea unei experienţe prenatale. Léon Robin traduce ὁ τὸ πρῶτον κενούμενος, „celui qui est pour commencer en état de vacuité". În felul acesta se poate scăpa de invocarea reminiscenţei transcendente, dar traducerea mi se pare improprie.

[49] Plăcerea — raţionează Protarchos — fiind prin natura ei subiectivă, nu poate fi falsă. Opinia, dimpotrivă, deoarece pretinde o anumită adecvare la obiect, poate fi şi falsă dacă nu posedă această adecvare.

[50] Socrate se referă probabil la Philebos. Protarchos este fiul spiritual al acestuia, deoarece îi îmbrăţişează ideile.

[51] Din faptul că o plăcere poate fi mare sau mică, Socrate deduce, nepermis, că ea poate fi calificată în orice fel (ποιά); deci că ar putea fi şi falsă sau adevărată.

[52] Plăcerea poate fi considerată falsă, dacă ea se referă la un obiect iluzoriu. Problema însă este că, spre deosebire de opinie care are valoare numai în virtutea relaţiei cu obiectul ei, plăcerea are valoare în sine. Deci o plăcere falsă poate rămîne dezirabilă, în timp ce o opinie falsă nu este. Trebuie remarcată tendinţa lui Platon de a impune realităţii o schemă cognitivă: plăcerea, pentru el, e o formă de cunoaştere, inferioară desigur celorlalte, dar nu mai puţin reală.

[53] Memoria, μνήμη, şi senzaţia, αἴσθησις, generează opinia δόξα, care, prin urmare, e un rezultat al unei elaborări complexe.

[54] Platon observă aici, mult înaintea psihologiei moderne, cele două componente ale memoriei: partea „discursivă" şi partea afectivă. Primei îi corespunde „textul" cărţii din suflet, celeilalte — imaginile lucrate de „pictor".

[55] Zeii sînt garanţii adevărului — crede Platon. Omul rău este urît de zei, deci toată viaţa sa se plasează sub semnul falsului, inclusiv plăcerile sale.

[56] Punctul de vedere al lui Socrate rămîne cel „iluminist". Răul este ignoranţa, falsul. V. nota 28.

[57] Aşadar plăcerile şi durerile primesc o calitate nu numai din partea opiniilor corespunzătoare, ci şi în baza relaţiilor dintre ele Exact acest relativism, imposibilitatea de a le asocia la ἀκρίβεια, „precizie" şi la μέτρον, „măsură" le face, pentru Platon, depreciabile.

[58] Aceşti înţelepţi οἱ σοφοί ar putea fi discipolii lui Heraclit. Calea „în sus", ἄνω este cea a creaţiei, a structurării; calea „în jos", κάτω este cea a nimicirii şi descompunerii.

[59] Ar fi vorba despre doctrina lui Antisthenes, discipolul lui Socrate şi fondatorul şcolii cinice. Cf. *Republica*, 583 d—584 e.

[60] Vezi nota precedentă. Expresia μάλα δεινοὺς λεγομένους τὰ περὶ φύσιν este tradusă de Léon Robin „des hommes qui, de par leur naturel, passent même pour être tout à fait terribles". Gramatical vorbind, δεινούς pare mai degrabă legat de priceperea oamenilor la „natură", decît de natura lor proprie. Ce e drept, preocupările lui Antisthenes erau precumpănitor etice şi epitetul utilizat de Socrate nu prea i s-ar potrivi. Să fie vorba despre şcoala lui Democrit?

[61] Asocierea propusă de Socrate între marile plăceri fizice şi boală trebuie să sugereze desconsiderarea plăcerilor, caracterul lor nociv

[62] Cf. *Republica*, 573 e.

[63] Philebos, apărătorul plăcerii pe care o identifică cu Binele nu ar putea fi decît şocat la pomenirea unor asemenea plăceri dezgustătoare. Impuritatea plăcerii, în esenţă, este ceea ce îi anulează valoarea — crede Platon.

[64] Text destul de corupt, ale cărui detalii rămîn insuficient de clare.

[65] Homer, *Iliada*, XVIII, 107—111. Ahile vorbeşte cu mama sa, Thetis, după moartea prietenului lui, Patrocle.

[66] Vezi analiza tragediei şi aspra judecată asupră-i în *Republica*, 605 a—606 d.

[67] ἀβελτέρα ἕξις

[68] Caracterul raţional, intelectual al acestor plăceri pure e evident. Lui Platon i-ar fi plăcut, probabil, pictura lui Mondrian şi sculptura lui Brâncuşi.

[69] Cf. *Republica*, 584 b.

[70] Prin urmare, plăcerile „violente", σφοδραί, aparţin genului nelimitatului (v. şi 24 c, unde Platon utilizează termenul σφόδρα spre a caracteriza Nelimitatul). Plăcerile „pure", καθαραί aparţin Limitei.

[71] Pentru Platon, puritatea e un indice al adevărului, binelui, frumosului, divinului.

[72] Ar fi vorba — crede Léon Robin — despre unii cirenaici. Guthrie susţine că formula ascunde în realitate opiniile proprii ale lui Platon.

[73] Plăcerea este devenire; devenirea e devenire în vedere a ceva; acel ceva este Fiinţa. Binele este de partea Fiinţei şi nu de cea a Devenirii.

[74] Cf. *Gorgias*, 493—494. O astfel de valorizare generoasă a tuturor plăcerilor şi durerilor vieţii este caracteristică la Homer.

[75] „În vederea judecăţii", εἰς τὴν κρίσιν. Schleiermacher, urmat de unii traducători, citea εἰς τὴν κρᾶσιν, „în vederea amestecului".

[76] Cf. *Republica*, 526 a—b. Acolo Socrate distinge şi în privinţa geometriei, a muzicii şi a astronomiei, cîte o artă nobilă şi cîte o artă profană.

[77] Platon foloseşte fără discriminare şi cam în acelaşi sens cuvîntul τέχνη, „artă" şi cuvîntul ἐπιστήμη, „ştiinţă".

[78] „Prin precizie şi adevăr", ἀκριβείᾳ καὶ ἀληθείᾳ. Asocierea celor două noţiuni este sugerată şi de asonanţa vocabulelor greceşti.

[79] *Gorgias*, 452 d—e; cf. *Phaidros*. Vezi şi faimoasa *Laudă a Elenei* a lui Gorgias—Diels-Kranz, 8—10.

[80] Platon se arată acum mai tolerant faţă de retorică decît în *Republica* sau *Sofistul*.

[81] εἰλικρινές

[82] „Ceea-ce-este-cu-adevărat", τὸ ὄν ὄντως.

[83] Dionysos, zeul vinului prezida amestecurile optime de apă şi vin la banchete. Hefaistos prezida, desigur, aliajele optime realizate de faur.

[84] *Iliada*, IV, 452.

[85] Vezi *Republica*, 558 d. Plăcerile „necesare", ἀναγκαῖαι corespund ştiinţelor practice, puţin precise, dar necesare şi ele.

[86] Discursul λόγος este asimilat unei „ordini incorporale", ἀσώματος κόσμος. Omologia „logos-kosmos" va face carieră lungă la neoplatonici şi mai tîrziu, în neo-platonismul renascentist.

[87] Proporţia, συμμετρία, produce, prin prezenţa ei, frumosul. Iar acesta se asociază adevărului. E o idee pe care, în toată gîndirea greacă, doar Plotin o va respinge.

[88] Pentru relaţiile dintre intelect şi adevăr, vezi *Republica*, 509 a—b.

[89] Plăcerea aparţine, după cum se arătase, genului Nelimitatului.

[90] Locul şase ar fi ocupat de plăcerile necesare. După acesta, "podoaba cîntării", κόσμος ἀοίδης încetează — adică plăcerile lipsite de măsură ies din sfera binelui şi a divinului.

[91] Este o referinţă la obiceiurile de la banchete. Se umpleau acolo trei cratere. Libaţia din cel de-al treilea se făcea în onoarea lui Zeus Mîntuitorul, Σωτήρ.

BIBLIOGRAFIE SUMARĂ

A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936

PAUL FRIEDLÄNDER, *Die platonischen Schriften*, Berlin, 1930

P. NATORP, *Plato's Ideenlehre*, Leipzig, 1903

L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935

P. SHOREY, *What Plato said*, Chicago, 1933

J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919

A. E. TAYLOR, *Plato, the man and his work*, London, 1929

U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, Berlin, 1919

ΤΙΜΑΙΟΣ

TIMAIOS

CUVÎNT ÎNAINTE LA *TIMAIOS* ŞI *CRITIAS*

Timaios şi *Critias*, ce a rămas neterminat, sînt primele două părţi ale unei trilogii. Ultima ei parte, ce ar fi fost probabil numită *Hermocrate*, nu a fost nici măcar începută. Deşi putem fi siguri de intenţia lui Platon de a-l scrie, conţinutul lui *Hermocrate* rămîne obscur. În introducerea lui *Timaios*, în care este expus planul discursurilor, se spune doar că, dintre cei prezenţi (Socrate, Timaios, Critias, Hermocrate), Timaios va fi primul care va vorbi despre naşterea universului şi a naturii umane, după care Critias va istorisi pe larg povestea Atlantidei şi a vechii cetăţi a Atenei. De ce a abandonat Platon această trilogie este încă un subiect disputat.

Lectura lui *Timaios* — proclamat, nu de puţine ori, drept opera fundamentală a lui Platon — nu este deloc uşoară. Cosmologia pe care o conţine trebuie corelată cu celelalte pasaje cosmologice importante din scrierile platoniciene *(Phaidros*, 245 c-249 c; *Sofistul*, 248 e-249 d; *Omul Politic*, 269 d-270 a; *Philebos, 30 a-e; Legi*, Cartea a X-a, 899—905), iar multe din dialogurile de după *Republica* (în special *Sofistul, Omul Politic* şi *Philebos)* trebuie reluate în întregul lor, pentru a putea astfel situa într-un context mai larg unele din noţiunile ce apar în *Timaios* (cum ar fi, de exemplu, noţiunile de identic şi diferit). Dintre numeroasele comentarii ale acestui dialog, cele ale lui A.E. Taylor (*A commentary on Plato's 'Timaeus'*, Oxford, 1928) şi F. M. Cornford *(Plato's Cosmology*, London, 1937) — de o erudiţie ameţitoare şi de o acribie filologică ultimă — sînt, cred, cele mai utile. Şi totuşi, complexitatea şi subtilitatea lui *Timaios* pot copleşi şi un cărturar de talia lui Taylor. Comentariul său — un volum de note de 700 de pagini — se deschide cu o *Prefaţă* al cărei început vorbeşte de la sine:

„Celor ce vor citi cu atenţie paginile care urmează nu le va trebui, cu siguranţă, mult timp pentru a descoperi ceea ce autorul lor ştie prea bine, şi anume că ele sînt prejudiciate de către multe feluri de erori. Problemele cu care se confruntă un comentator al lui *Timaios* sînt de o aşa natură, încît rezolvarea lor necesită atenţia reunită a unor *experţi* în metafizică, matematică, astronomie, medicină, psihologie, *theologia naturalis*, pentru a nu mai aminti paleografia şi gramatica limbii eline. Dar, pentru că experţii acestor discipline sînt, bineînţeles, mult prea ocupaţi cu munca lor pentru a comenta un dialog al lui Platon, fie *Timaios* va trebui lăsat necomentat, fie cineva, care nu este un *expert* va trebui să facă tot ce-i va sta în putinţă pentru a-l explica, cu riscul de a săvîrşi, din cauza nepriceperii sale, multe şi grave greşeli. În ce mă priveşte, mi-am asumat acest risc cu ochii deschişi".

Timaios şi *Critias* nu au mai fost traduse în limba română, cu excepţia a două fragmente din *Timaios:* 67 e—68 e şi 22 e—25 e. Primul (tradus de Alexandru Cizek) a apărut în *Antichitatea despre artele plastice,* Editura „Meridiane", Bucureşti, 1971, iar al doilea (tradus de O. Nistor) în *Antologie filosofică. Filosofia antică,* vol. I, Editura „Minerva", Bucureşti, 1975.

Prima parte din prezenta traducere a lui *Timaios* a apărut, fragmentată, în trei periodice: „Viaţa Românească", 12, 1987 *(17 c-27 c);* „Opinia Studenţească", 5, 1988 (27 d-34 b) şi „Revista de Filosofie", 3—4, 1989 (34 b-42 e).

Traducerile de faţă au fost făcute după textele ediţiilor Burnet *(Platonis Opera* recognovit brevique adnotatione critica instruxit, Ioannes Burnet, Oxonii, vol. IV, 1902) şi Budé (Platon, *OEuvres complètes,* X: *Timée-Critias,* texte établi par Albert Rivaud, Paris, „Les Belles Lettres", 1925).

Doresc să mulţumesc pe această cale tuturor celor care m-au ajutat să duc la bun sfîrşit acest proiect, început în 1986.

Lui Petru Creţia, fără de care prezenta traducere a lui *Timaios* nu ar fi fost posibilă.

Lui Alexandru Dragomir, pentru multele discuţii purtate şi pentru comentariile privitoare la *Interpretarea* celor două dialoguri (eventualele erori îmi aparţin însă în exclusivitate).

Lui Constantin Noica, John Ackrill (Brasenose College, Oxford), Lesley Brown (Somerville College, Oxford) şi Richard Stalley (Glasgow University), pentru îndrumările pe care mi le-au dat în studiul filosofiei lui Platon.

Lui Idel Segall, pentru atenţia şi răbdarea cu care a vegheat la publicarea volumului de faţă.

Lui Gabriel Liiceanu, pentru sprijinul acordat.

Lui Luc Brisson (CNRS, Paris), pentru permisiunea de a reproduce unele planşe.

Ancăi Teodorescu, care a dactilografiat fără nici o greşeală traducerea lui *Timaios.*

Departamentului de Filosofie al Universităţii din Glasgow, pentru permisiunea de a folosi un computer Apple Macintosh.

Patriciei Georgescu, a cărei discreţie face orice mulţumire de prisos, dar nu poate împiedica cea mai vie gratitudine.

Părinţilor mei, pentru întregul lor suport.

CĂTĂLIN PARTENIE

Glasgow, octombrie 1992

INTERPRETARE LA *TIMAIOS* ŞI *CRITIAS**

De-a lungul tradiţiei nu puţini interpreţi şi comentatori au încercat să diminueze originalitatea filosofică a dialogurilor *Timaios* şi *Critias*. În primul rînd, ele aŭ fost de cele mai multe ori interpretate fie *separat* (deşi intenţia lui Platon de a crea un *legato* între ele este evidentă) fie, mai ales în exegeza secolului XX, *fragmentar*. Apoi, în al doilea rînd, temele filosofice ale acestor două dialoguri au fost, nu o dată, uitate —, *Timaios* fiind multă vreme interpretat în termenii altor doctrine, iar *Critias*, aproape întotdeauna, redus la mitul Atlantidei.

Cel mai adesea *Timaios* a fost interpretat în termenii doctrinei pitagoreice. Există mai multe surse care menţionează faptul că Platon, în timpul vizitelor sale în Sicilia, ar fi cumpărat una sau mai multe scrieri de influenţă pitagoreică (cf. RIGINOS, 1976, 170—4). Cea mai veche dintre aceste surse este un fragment dintr-un poem al lui Timon din Phlius (Frag. 54, Diels), în care se spune că Platon a cumpărat, contra unei mari sume de bani, un manuscris şi că acel manuscris l-a influenţat apoi foarte mult în scrierea lui *Timaios* (τιμαιογραφεῖν) Proclos şi Iamblichos, deşi admit că Platon a fost influenţat de acea scriere, respingînsă ideea după care *Timaios* nu ar fi decît un simplu plagiat. La începutul secolului al II-lea e.n. a fost scris un pseudo-tratat (pitagoreic, semnat *Timaios din Locri* (ΤΙΜΑΙΩ ΛΟΚΡΩ ΠΕΡΙ ΨΥΧΑΣ ΚΟΣΜΩ ΚΑΙ ΦΥΣΙΟ Σ Acest tratat, care este de fapt un rezumat al cosmologiei din *Timaios*, a circulat multă vreme ca fiind acea scriere pitagoreică menţionată de către Timon în poemul său (Schelling şi Hegel nu s-au îndoit de autenticitatea acestui tratat, deşi Tennemann îi demonstrase, prin argumente filologice, caracterul apocrif; cf. VIEILLARD-BARON, 1976, 378).

Spre sfîrşitul secolului al III-lea e.n., Hermippus a afirmat că acel manuscris cumpărat de Platon în Sicilia ar fi fost scris de către Philolaos, şi că foarte multe părţi din *Timaios* au fost de fapt copiate de acolo. Satyrus, un mai tînăr contemporan al lui Hermippus, a susţinut însă că Platon ar fi cumpărat de la Philolaos trei manuscrise, scrise de către alţi pitagoreici. Dar, cu toate că atît Hermippus cît şi Satyrus au avut acces la manuscrisele aflate în Biblioteca din Alexandria, mărturiile lor, ca surse de informaţii biografice, sînt puţin cre-

* Cîteva fragmente ale *Interpretării* de faţă au fost incluse într-un text *(Demiurge and 'Polis' in the 'Timaeus' and the 'Politicus')* care a fost citit în cadrul celui de al III-lea Symposium Platonicum, organizat de către International Plato Society la Universitatea din Bristol în august 1992.

dibile. Diogene Laerțiu (8.85) îl citează pe Hermippus, dar oferă și o a doua versiune cu privire la felul în care Platon ar fi intrat în posesia manuscrisului lui Philolaos, care i-ar fi fost dăruit lui Platon în semn de recunoștință pentru faptul că ar fi obținut de la Dionysios iertarea unui întemnițat, discipol al lui Philolaos (Diogene Laerțiu, 3.9, îl citează și pe Satyrus, specificînd că Platon l-ar fi rugat pe Dion să-i cumpere trei scrieri pitagoreice de la Philolaos contra sumei de 100 de mine).

În concluzie, tot ce se poate spune cu siguranță este că Platon *ar fi putut cumpăra*, în timpul vizitelor sale în Sicilia, manuscrise de influență pitagoreică. Dar, dacă va fi cumpărat într-adevăr vreunul, sau mai multe, și cui îi vor fi aparținut ele — acestea nu se pot ști cu siguranță, avînd în vedere că sursele de care dispunem sînt oarecum tîrzii și lipsite de credibilitate. Dar, ideea că în *Timaios* Platon ar fi preluat ca atare elemente ale doctrinei pitagoreice s-a menținut.

TAYLOR (1928, 18—9), unul dintre cei mai importanți comentatori ai lui *Timaios*, a susținut că acest dialog este o încercare conștientă de a îmbina doctrinele matematice și religioase pitagoreice cu elemente ale biologiei lui Empedocle, Platon considerînd că fuziunea acestor doctrine reprezintă varianta cea mai promițătoare a științei secolului al V-lea. Dacă această ipoteză este corectă, atunci, e de părere Taylor, este lipsit de sens să așteptăm de la *Timaios* revelarea unor doctrine platoniciene. Platon a insistat atît de mult asupra caracterului „aproximativ" al întregii cosmologii tocmai pentru că el nu și-a expus propriile sale idei în discursul lui *Timaios*. Împotriva acestei interpretări există însă o puternică obiecție: lipsa oricărei mărturii în tradiția antică. De ce, de exemplu, Aristotel, care a cunoscut îndeaproape *Timaios*, nu menționează nimic (cf. CORNFORD, 1937, X) în legătură cu așa-zisa influență pitagoreică?

Încercarea de a interpreta filosofia platoniciană în termenii doctrinei creștine are, la rîndul ei, o lungă tradiție. S-a afirmat despre Platon că a fost puternic influențat de scrierile lui Moise (Aristobulos din Alexandria, cf. Clement din Alexandria, *Strom.*, 5.14.97.7; Filon din Alexandria, *De opif. mundi*, 6.25), că, la fel ca Orfeu, Homer, Solon și Pitagora, a studiat învățăturile lui Moise pe cînd se afla în Egipt (Justin Martirul, *bohort. ad gent.*, 14, 15 B-C; 2018 D-E; 22.20 C-D etc.) sau că ar fi fost chiar educat în limba ebraică de către Ieremia (Ambrosie, ap. St. Augustin, *De doctr. Chr.* 2.107—108). Încercarea de a „armoniza" filosofia lui Platon cu doctrina creștină (al cărei punct culminant l-a reprezentat Școala din Chartres) s-a bazat în primul rînd pe o anumită interpretare a lui *Timaios*, pe care Evul Mediu l-a venerat ca pe un text canonic. Multe din temele acestui dialog au fost interpretate astfel încît ele să poată fi privite ca argumente ce susțin de fapt doctrina creștină: supremația sufletului asupra trupului, triumful binelui asupra răului, crearea lumii de către un Demiurg omnipotent. Există desigur multe obiecții ce pot fi aduse acestor interpretări. Pentru a lua numai un exemplu,

Demiurgul nu se poate identifica decît cu greu cu Creatorul din teologia iudeo-creştină, căci între ei există deosebiri fundamentale: (i) Demiurgul nu este omnipotent, căci el are de înfruntat necesitatea, şi (ii) Demiurgului nu i se închină rugăciuni.

Caracterul mistic al lui *Timaios*, seducător pentru medievali, a provocat însă antipatia majorităţii oamenilor de ştiinţă moderni, care au considerat această scriere drept un capitol dezastruos al istoriei fizicii, iar pe Platon un ilustru reprezentant al pseudo-ştiinţei greceşti. Există însă şi excepţii de la această severă excomunicare a lui Platon — cum ar fi, de exemplu, Heisenberg, Popper şi Whitehead, pentru a nu cita decît numele cele mai cunoscute. După Popper, construcţia geometrică a lumii din *Timaios* a influenţat o întreagă serie de fizicieni, de la Aristarh, pînă la Galileu, Kepler, Newton şi Einstein. Iar Whitehead — căruia îi aparţine şi celebra vorbă după care toată filosofia occidentală de după Platon nu ar fi decît o simplă notă de subsol la dialogurile acestuia — consideră că *Timaios* este, alături de *Scholium*-ul lui Newton, unul din textele cosmologice ce a guvernat gîndirea occidentală. (CORNFORD — 1937, XII — remarcă însă maliţios: Este mai mult Platon în *Aventurile Ideilor*, decît Whitehead în *Timaios*").

In ce priveşte dialogul *Critias*, el a fost, aproape întotdeauna, redus la mitul Atlantidei. Ceea ce este frapant în legătură cu acest mit este faptul că denumirea sub care a făcut o carieră atît de strălucită este incompletă, căci el ar fi trebuit numit *Mitul vechii cetăţi a Atenei şi al Atlantidei*. Este însă de înţeles această alterare a denumirii, dacă ne gîndim că, de-a lungul timpului, singurul punct de atracţie al întregului mit a fost scufundarea misterioasă a Atlantidei.

Bibliografia acestui mit este imensă — peste 20 000 de titluri, şi ea a devenit la fel de fascinantă ca însăşi obiectul ei. Multe din cele mai bizare scrieri publicate vreodată se pot regăsi aici, cum este de pildă cartea lui Otto Muck, *The Secret of Atlantis* (apărută în 1978, la New York), în care se afirmă că Atlantida a fost distrusă de un asteroid la 1 p.m., 5 iunie 8 498 î.e.n. Singurele izvoare ale acestui mit sînt *Timaios* şi *Critias*. Dar, conform oricărei cărţi „atlantice" cu pretenţii, tot ceea ce Platon a spus cu privire la Atlantida a fost verificat şi confirmat de către Crantor şi Poseidonios. Crantor (340—275 î.e.n.), se spune, ar fi avut acces la sursele egiptene arătate lui Solon. Această informaţie se bazează însă pe un singur citat din Proclos *(In Tim.*, 24 a-b, p. 76, Diehl), (cf. CAMERON, 1983, care susţine că este vorba de o interpretare greşită a textului din Proclos). La rîndul ei, nici mărturia lui Poseidonios (care se pare că ar fi scris un comentariu la *Timaios* — vezi Sextus Empiricus, *Adv. math.*, 7.93) nu este foarte sigură, ea provenind de la Strabon (2.3.6).

In general disputele pe care le-a generat *Critias* au avut în vedere istoricitatea mitului Atlantidei. Printre cei care l-au considerat o ficţiune se numără: Aristotel *(ap.* Strabon, 13, 598), Strabon (II, 102), Longin (*ap.* Proclos, *In Tim.*, 63 b), Plinius *(Nat. Hist.*, II, 90), Numenius, Porfir, Iamblichos (*ap.* Proclos,

In Tim., 24 b). Numărul celor care au încercat să dovedească existența reală a Atlantidei este însă cu mult mai mare. În antichitate istoricitatea acestui mit a fost susținută de: Theofrast (Diels, *Dox. Gr.*, fr. 12, p. 490, 1, 5—9), Poseidonios (*ap.* Strabon, II, 102), Crantor (*ap.* Proclos, *In Tim.*, 21 a-d, 24 a), Proclos (*In Tim.*, I, 24—63). Începînd însă cu secolul al XVII-lea, un număr tot mai mare de cărturari, exploratori și mitomani au încercat cu obstinație să dovedească faptul că Atlantida a existat cu adevărat. În secolul XX, după un delir de cîteva sute de ani, s-a ajuns în cele din urmă la două ipoteze: una geologică (în care se susține că Atlantida a existat cu adevărat) și una istorică (în care se susține că Atlantida, deși este o invenție a lui Platon, a avut ca sursă de inspirație o cetate reală).

În ce privește ipoteza geologică, voi da un singur exemplu. La începutul secolului XX, geologul M. P. Termier („Bulletin de l'Institut Océanographique", *Juin, 1913, ap. RIVAUD, 1925, 29)* a susținut ideea că la sfîrșitul erei cuaternare o mare regiune continentală s-a scufundat la vest de Gibraltar, ultimele ei rămășițe fiind Insulele Azore, Canare, Madera și Insulele Capului Verde. Toate aceste insule au aceeași faună, asemănătoare cu cea de pe coastele Senegalului de astăzi, ceea ce ne-ar îndreptăți, susține Termier, să credem că toate au făcut parte dintr-un singur continent. Iar descrierea geologică a Atlantidei, așa cum apare ea în *Critias*, corespunde exact cu structura actuală a solului din aceste arhipelaguri.

În ce privește ipoteza istorică voi da două exemple. RYLE (1966, 233-6) consideră că Atlantida era de fapt o metaforă pentru Cartagina, între cele două cetăți existînd frapant de multe asemănări. Asemenea Atlantidei, Cartagina era înconjurată de un bazin circular, avea un templu împodobit cu aur și argint închinat lui Apolo (în care se afla o statuie extrem de înaltă a acestuia și în care nu slujeau preoții, ci stăpînitorii politici) etc. Săpăturile arheologice efectuate în Creta, în special cele făcute de Sir Arthur Evans la Cnosos, au permis însă stabilirea mai multor asemănări între Atlantida și Creta minoică: „o arhitectură excepțională, o artă foarte sofisticată, o rețea de canale bine organizată etc". (BRISSON, 1992, 316). În anul 1939, arheologul S. Marinatos a publicat un articol *(The Volcanic Destruction of Minoan Crete*, „Antiquity", XIII, 1939) în care a încercat să argumenteze că (i) în insula Thera, aflată la 75 de kilometri nord față de Creta, a avut loc în prima parte a secolului al XV-lea î.e.n. o puternică erupție vulcanică; și (ii) că acea erupție vulcanică (mai ales prin cutremurele de pămînt pe care le-a generat) este cauza dispariției civilizației minoice în Creta. În acest caz, este posibil ca dispariția Atlantidei descrisă de Platon să fi avut ca model dispariția civilizației minoice în Creta. Acestei ipoteze i s-au adus însă numeroase obiecții, cea mai importantă referindu-se la diferența dintre presupusa dată a erupției (1500) și presupusa dată a dispariției civilizației minoice (1450) (acestei obiecții i s-a răspuns, neconvingător, că, de fapt, erupția a avut loc în mai multe etape). Apoi, se ridică problema cu privire la modul în care Platon ar fi putut afla aceste informații despre Creta minoică, informații rămase necunoscute contemporanilor săi.

Un posibil răspuns ar fi că el a avut acces nemijlocit la anumite scrieri egiptene, care ar fi putut conţine acele informaţii. E adevărat că multe din scrierile lui Platon *(Gorgias,* 482 b; *Legi,* 656 d-657 a, 799 a, 819 a-e; *Omul Politic,* 264 c, 290 d-e; *Phaidon,* 80 c; *Phaidros,* 274 c-275 b); *Timaios,* 21 e-25 d atestă familiaritatea acestuia cu obiceiurile, religia şi legendele egiptene. Ar fi aşadar firesc să presupunem că Platon a călătorit în Egipt; numai că, cele mai vechi izvoare care menţionează acest lucru sînt relativ tîrzii: Cicero *(De fin.,* 5.29.87 şi *De rep.,* 1.10.16) şi Diodorus (I. 96.2). Este deci mult mai probabil ca această călătorie a lui Platon în Egipt să fie o introducere tîrzie în biografia sa, după modelul pitagorician (se ştie că Pitagora a călătorit în Egipt).

„Rolul metaforei este acelaşi ca al degetului meu atunci cînd îl îndrept către ceva. Cînd îl îndrept către ceva, îţi sugerez să priveşti în această direcţie pentru a descoperi ceea ce văd eu. Nu îţi sugerez să te uiţi la degetul meu" (MARIAS, 1967, 46, *ap.* TURBAYNE, 1976, 126). Cine va încerca să descopere semnificaţia filosofică a mitului Atenei şi Atlantidei va trebui să nu se uite la „degetul lui Platon", aşa cum, din păcate, s-a întîmplat prea adesea, ci, dimpotrivă, să privească spre ceea ce Platon însuşi va fi privit atunci cînd a plăsmuit povestea celor două cetăţi.

La o primă lectură, datorită multelor şi diferitelor subiecte expuse — mitul vechii cetăţi a Atenei şi al Atlantidei, Demiurgul, sufletul lumii, astrele cereşti, timpul, receptacolul, necesitatea, triunghiurile elementare şi corpurile primare, procesul de respiraţie şi nutriţie etc. — *Timaios* poate părea un delir exotic delimitat brutal de celelalte scrieri platoniciene. Cu toate acestea, din punct de vedere al ideii, el este perfect integrabil operei lui Platon, care se dovedeşte a fi în cele din urmă un regizor absolut. Totul în această adevărată enciclopedie este premeditat cu o minuţie ultimă. *Timaios* cuprinde trei părţi distincte, fiecare fiind expusă de către un alt personaj. Prima dintre ele este rostită de Socrate şi reprezintă un rezumat al unui discurs cu privire la cea mai bună alcătuire a unei cetăţi, discurs pe care acesta l-a ţinut, cu o zi înainte, lui Timaios, Critias şi Hermocrate (la întîlnirea de „ieri" a mai participat ca auditor şi un al cincilea personaj, nenumit, care din anumite motive este absent la întîlnirea de „azi" — vezi *Lămuriri preliminare la „Timaios" şi „Critias", Despre personaje).* La sfîrşitul recapitulării sale Socrate le împărtăşeşte celor de faţă sentimentul (πάθος) pe care l-a încercat în faţa cetăţii imaginate de el:

„E ca şi cînd cineva, după ce ar fi privit undeva nişte fiinţe frumoase, fie zugrăvite, fie cu adevărat vii, dar nemişcate, ar simţi dorinţa de a le vedea mişcîndu-se de la sine şi luîndu-se la întrecere, fiecare după puterile sale. Acelaşi lucru l-am simţit şi eu în faţa cetăţii descrise de noi. Într-adevăr, aş asculta cu plăcere povestindu-se întrecerile la care participă cetatea: cum ajunge în chip legiuit să se războiască cu alt fel de cetăţi şi cum îşi dovedeşte calităţile specifice educaţiei şi

creșterii date cetățenilor ei, atît în lupte cît și în tratative" (*Timaios*, 19 b-c).

Ca răspuns la această dorință a lui Socrate, Critias le înfățișează celor prezenți istoria Atlantidei și a vechii cetăți a Atenei — cea de a doua parte a dialogului *Timaios*. La sfîrșitul discursului său, care nu este însă cu mult mai lung decît recapitularea lui Socrate, Critias propune ca în continuare Timaios, fiind cel mai bun astronom dintre ei, să vorbească despre natura universului, urmînd ca după aceea el, Critias, să istorisească mitul celor două cetăți în toate amănuntele sale:

„Iată, Socrate, cum am rînduit noi banchetul pe care îl dăm în cinstea ta. Ne-am gîndit că Timaios, ca cel mai bun astronom dintre noi, și ca unul care s-a străduit cel mai mult să cunoască natura universului, ar trebui să vorbească cel dintîi, începînd cu nașterea lumii și sfîrșind cu natura oamenilor. După Timaios voi vorbi eu, ca și cum i-aș primi pe oameni gata zămisliți prin vorba sa, iar de la tine i-aș lua pe aceia cărora tu le-ai dat o creștere deosebită. Și pe aceștia din urmă, potrivit poveștii și legiuirii lui Solon, aducîndu-i în fața noastră ca în fața unor judecători, să-i facem cetățeni ai acestei cetăți, și să considerăm astfel că ei sînt acei atenieni de demult, scoși din uitare de scrierile sfinte, rămînînd ca pe mai departe să vorbim despre ei ca despre niște cetățeni atenieni adevărați" (*Timaios*, 27 a-b).

Discursul lui Timaios, în care este descrisă nașterea trupului și sufletului lumii, și a trupului și sufletului omenesc, este cea de a treia parte, cu mult cea mai întinsă, a lui *Timaios*.

Povestirea istorisită de Critias nu este, evident, decît un pretext pentru idee: vechea cetate a Atenei întruchipa cetatea ideală imaginată de Socrate, iar Atlantida, o cetate de un alt fel, dar situată tot la nivelul excelenței, era adversarul care putea face înfruntarea dintre ele posibilă, prilejuind în acest chip punerea în valoare a calităților celei dintîi. Cele trei teme care apar în *Timaios* sînt deci: (1) nașterea lumii și a naturii umane, (2) cetatea utopică și (3) pseudo-istoria unei cetăți reale (Atena), ce o întruchipează pe cea ideală. Care este însă cheia alăturării acestor teme?

(1) Atît în zămislirea lumii și a naturii umane *(Timaios)*, cît și în cetatea utopică însăși (*Republica*, rezumatul lui Socrate din *Timaios, Legi)* și în înfruntările ei *(Critias), intriga* constă în confruntarea dintre rațiune și ceea ce este lipsit de rațiune. Pentru spiritul grec, raționalul este privat de omnipotență. Zeii înșiși au de înfruntat puteri asupra cărora nu se pot înstăpîni pe deplin — nerămînîndu-le altceva decît încercarea de a le birui. Biruința poate fi obținută prin forță sau prin persuasiune. Această cale a convingerii este tema trilogiei lui Eschil, *Orestia*, în care, în cele din urmă, Furiile sînt *convinse*, și nu *constrînse*, de către zeița Atena, să urmeze calea binelui și a dreptății (vezi excelentul *Epilog* al comentariului lui CORNFORD, 1937, 361-4) La fel se întîmplă și în cosmologia din *Timaios:*

„Acest univers, zămislit prin îmbinarea necesității cu rațiunea, este rezultatul unui amestec. Rațiunea a jucat rolul

conducător prin faptul că a convins (πεῖθειν) necesitatea să îndrepte cea mai mare parte a lucrurilor supuse devenirii spre ceea ce este cel mai bun. În felul acesta şi potrivit cu acestea, universul nostru a fost alcătuit dintru început aşa cum este el alcătuit, datorită faptului că necesitatea a fost învinsă de puterea convingerii raţionale" (47 e-48 a).

În zămislirea universului partea neraţională a fost convinsă să se supună celei raţionale *dintru început*, de aceea geneza din *Timaios* nu este propriu-zis *o înfruntare*, ci mai degrabă *o cooperare între* cele două principii opuse. Nu la fel se întîmplă însă înlăuntrul cetăţii şi în istoria ei.

(2) În scrierile lui Platon există mai multe cetăţi utopice: Kallipolis, în *Republica*, veche cetate a Atenei, în *Critias*, şi Magnesia, în *Legi*. Dar, de ce oare, la Platon, singurele utopii sînt ale cetăţii? De ce nu există, să zicem, şi o utopie a cosmosului? Universul nu este decît copia unui model desăvîrşit — vieţuitoarea inteligibilă. Dar această copie a fost zămislită, *atît cît a fost cu putinţă* (cf. *Timaios*, 38 b-c, 39 e), cît mai asemănătoare cu modelul ei. Lumea devenirii, la nivelul devenirii, este cea mai bună lume *posibilă*. De aceea nu există o utopie a cosmosului. Utopia începe cu sufletul omului. Aici, în sufletul omului, nu numai că partea neraţională nu poate fi totdeauna supusă, dar o poate chiar birui pe cea raţională. Răul, deşi nedorit, este posibil, căci sufletul omului, spre deosebire de cel al lumii, se poate îmbolnăvi. Fie din cauza unei rele predispoziţii a trupului (*Timaios*, 86 e) sau a unei proaste educaţii (*Timaios*, 86 e), fie din cauza unei proaste forme de guvernare (*Timaios*, 87 a-b) sau a trîndăviei (*Timaios*, 89 e), plăcerilor nesăbuite sau ambiţiilor (*Timaios*, 90 b), sufletul omului se poate „întoarce în Hades neîmplinit şi lipsit de înţelegere" (*Timaios*, 44 c). Dar, nu numai sufletul omului se poate îmbolnăvi, ci şi, pentru a vorbi aşa, deşi Platon nu foloseşte această expresie, sufletul comunităţii. În lumea devenirii singură comunitatea umană nu are un corespondent paradigmatic *în* vieţuitoarea inteligibilă. Demiurgul şi ceilalţi zei nu zidesc şi cetatea, ci doar sufletul şi trupul omului. Nefăcînd parte din demiurgia propriu-zisă, cetatea pare a fi singura fiinţare în care raţiunea nu poate să supună ceea ce este lipsit de raţiune decît prin constrîngere. Aşa se explică caracterul opresiv al utopiilor lui Platon — paznicii, în cetatea utopică din *Republica*, şi Consiliul Nocturn, în *Legile*, avînd menirea de a *impune* binele. La fel se întîmplă şi în cetatea ideală descrisă de Socrate la începutul lui *Timaios* (probabil o a doua versiune a utopiei din *Republica*). Şi aici misiunea paznicilor este de a apăra cetatea „de oricine ar merge împotrivă-i" (e drept, împărţind dreptatea „cu blîndeţe celor care o vatămă dinăuntru, adică celor pe care ei îi guvernează [...] fiind în schimb necruţători cu duşmanii din afară", 17 d-18 a).

(3) În *Republica* utopia era descrisă în puritatea ei absolută: ea aparţinea, asemenea formelor inteligibile, unui spaţiu nedeterminat. Şi totuşi (în Cartea a VIII-a) cetatea utopică, chiar în varianta ei cea mai înaltă, este prinsă într-o istorie: propria ei degradare lăuntrică. Utopia participă, la Platon, la două tipuri de istorie. O istorie a *degradării* ei in-

terioare (*Republica*, Cartea a VIII-a) şi una a *isprăvilor* ei (*Timaios* şi *Critias*). Cele două istorii par însă a fi în chip esenţial diferite. Trecerile de la un fel de guvernare la altul în Cartea a VIII-a din *Republica* sînt dialectico-istorice (tema acestor treceri va fi apoi reluată în *Omul Politic* şi în *Legi*), pe cînd încercările prin care trece Atena par a se înscrie într-o istorie exclusiv evenimenţială. Dar, în *Timaios*, tocmai această istorie evenimenţială este considerată a fi „nu un mit plăsmuit, ci o istorie pe deplin adevărată" (τό τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που, 26 e 5—6), în timp ce discursul lui Socrate despre cetatea ideală este numit un simplu mit (*Timaios*, 26 c 9). Şi tocmai această istorie este... neterminată.

În *Timaios* şi *Critias* intenţia lui Platon de a întrupa cetatea ideală în realitate este evidentă. Dar, cum nu dispunea de o paradigmă istorică atestată, a recurs la o expunere de tip mitic. Făcînd o graţioasă reverenţă Egiptului — poate singura ţară în care existau orînduiri politice asemănătoare legilor cetăţii ideale, dar care nu erau totuşi la înălţimea utopiei — Platon şi-a luat toate precauţiile necesare pentru a înfăţişa mitul Atenei şi al Atlantidei ca pe o istorie reală, căci utopia trebuia acum să capete ponderea existenţei istorice (cf. *Timaios*, 19 b-c). Şi, dacă ţinem seama de delirul tuturor celor ce au navigat în căutarea Atlantidei, acest lucru i-a reuşit pe deplin. Totul nu era însă, aşa cum am mai spus, decît un pretext pentru idee: vechea cetate a Atenei întruchipa cetatea ideală imaginată de Socrate, iar Atlantida era adversarul care putea face înfruntarea posibilă. Dar, pentru ca înfruntarea să poată avea loc, Atlantida trebuia să devină o cetate lipsită de raţiune:

„Atîta vreme cît moştenirea lăsată de zeu în sufletele lor s-a păstrat, şi s-a păstrat de-a lungul a multor generaţii, ei s-au supus legilor şi au purtat în inimile lor acel ceva divin de care erau atît de apropiaţi. Aveau, pe drept cuvînt, minţi luminate şi se purtau cu judecată şi smerenie faţă de ceilalţi şi faţă de propria lor soartă. Spuneau că virtutea e mai presus de orice, disprefuindu-şi, ei înşişi, propria lor bogăţie, a cărei povară o purtau cu graţie, nelăsîndu-se biruiţi de vraja ei, şi nu şi-au pierdut stăpînirea de sine, ci au mers drept, pe drumul lor. Si-au dat seama că bogăţia însăşi este sporită prin virtute şi dragoste împărtăşită; şi că, dacă ea e rîvnită şi pusă la mare preţ, ei înşişi vor pieri dimpreună cu toţi ceilalţi. Din această pricină aşadar, şi datorită acelui ceva divin ce li s-a păstrat în suflete, bogăţiile lor, pe care le-am descris mai înainte, au continuat să sporească. Dar, cînd partea divină din ei a început să fie cuprinsă de slăbiciune, din cauza desei amestecări cu ceea ce este muritor, şi cînd ceea ce era omenesc în ei a început să predomine, n-au mai fost în stare să poarte povara bogăţiei lor şi şi-au pierdut orice ruşine. Pentru cine avea ochi să vadă, măsura netrebniciei lor nu mai putea fi ascunsă, căci ei rămîneau fără ceea ce este cu adevărat nepreţuit: în schimb, pentru cei care nu aveau ochi să vadă adevărata fericire, ei păreau că duc o viaţă

binecuvîntată, în goana lor neostoită după putere" *(Critias,* 120 e-121 b).

În povestirea istorisită de Critias, cetatea Atenei (întruchiparea a ceea ce este raţional) a biruit în cele din urmă Atlantida (întruchiparea a ceea ce devenise lipsit de raţiune). Dar — aşa cum se întîmplă şi în *Agamemnon,* prima parte a trilogiei lui Eschil — pentru că raţiunea a triumfat prin forţă, şi nu prin persuasiune, victoria ei nu este trainică.

„În timpul ce a urmat" — îi spune preotul egiptean lui Solon —, avînd loc năprasnice cutremure şi inundaţii, într-o singură zi şi în crîncena noapte ce i-a urmat, întreaga voastră armată strînsă la un loc a fost înghiţită de pămînt, iar insula Atlantidei a pierit, scufundîndu-se în mare" (*Timaios,* 25 c-d).

În *Republica,* mai mult decît în orice alt dialog, carenţele ontologice ale lumii devenirii au fost atît de apăsat exprimate, încît filosofia lui Platon a căpătat reflexe tragice. La polul opus se află *Timaios* — scrierea în care Platon a încercat cel mai mult să *reabiliteze* realul. Gestul său de a înscrie utopia într-o istorie (într-o istorie imaginară, e drept, dar o *istorie)* ca şi întreaga cosmologie din acest dialog reprezintă în fond o încercare de a reda lumii devenirii mai multă demnitate ontologică.

Universul, omul, comunitatea umană şi istoria ei — acestea sînt temele puse în joc de Platon în *Timaios* şi *Critias.* Iar în fiecare din ele se regăseşte acelaşi *motiv:* raportul dintre ceea ce este raţional (Demiurgul, partea raţională a sufletului omenesc, paznicii cetăţii ideale, cetatea Atenei) şi ceea ce este lipsit de raţiune (necesitatea, părţile neraţionale ale sufletului omenesc, posibilii duşmani ai cetăţii ideale, Atlantida). Acest raport nu este însă acelaşi: el are forma unei cooperări în zămislirea universului şi a omului, şi a unei confruntări înlăuntrul cetăţii şi în istoria ei.

Povestirea amănunţită a înfruntărilor ce au loc în istorie între ceea ce este raţional şi ceea ce este lipsit de raţiune a rămas însă neterminată, căci *Critias* — un fel de *ecranizare* a utopiei din *Republica,* o adevărată superproductie, cu cavalcade şi decoruri exotice — nu a mai fost încheiat. Dar nu numai *Critias* a rămas neterminat, ci şi trilogia însăşi, căci nu există nici o dovadă a existenţei lui *Hermocrate,* deşi posibilitatea ca Hermocrate să rostească la rîndul său un discurs este explicit precizată atît de Socrate, cît şi de Critias (cf. *Critias,* 108 a şi c).

Cu privire la neterminarea lui *Critias* există, desigur, multe ipoteze, dar nici una nu a putut oferi argumente decisive. O primă ipoteză este cea după care ultima scriere platoniciană este chiar *Critias,* care a rămas neterminat pentru simplul motiv că Platon a încetat din viaţă înainte de a-l putea încheia (cf. cronologia propusă de LEDGER, 1989, 198; vezi *Anexa 1).* O altă ipoteză, extrem de seducătoare, dar extrem de greu de acceptat, este cea a lui RYLE (1966), după care dialogul *Critias* face parte dintr-o altă trilogie neterminată *(Proto-Republica, Critias, Hermocrate)* (vezi *Lămuriri preliminare la 'Timaios' şi 'Critias'. Despre data compunerii şi în-*

cadrarea celor două dialoguri în opera lui Platon). În fine, o a treia ipoteză, susținută de cele mai multe cronologii ale scrierilor platoniene (Schleiermacher, Ast, Ueeberweg, Campbell, Lutoslawski, Gomperz, Natorp, Ritter, Zeller), este cea conform căreia Platon ar fi *abandonat Critias* pentru a scrie *Legile,* ultima sa lucrare În acest caz se ridică însă o dificilă problemă: ce anume l-ar fi putut determina pe Platon să abandoneze încheierea lui *Critias?* Dorința de a începe cît mai repede o nouă lucrare, sau, așa cum a susținut OWEN (1953) (vezi *Lămuriri preliminare la 'Timaios' și 'Critias', Despre data compunerii și încadrarea celor două dialoguri în opera lui Platon),* renunțarea la o parte din tezele expuse în *Timaios?*

În general, neterminarea trilogiei a fost identificată cu neterminarea lui *Critias.* Cu alte cuvinte, trilogia ar fi rămas neterminată pentru că a doua ei parte, *Critias,* a rămas neterminat. Nu este însă *imposibil* ca neterminarea lui *Critias* să fi fost provocată de pierderea încrederii în proiectul trilogiei. La începutul lui *Timaios,* Socrate le spune convorbitorilor săi că ar dori să asculte povestindu-se cum cetatea ideală imaginată de el „ajunge în chip legiuit să se războiască cu alt fel de cetăți și cum își dovedește calitățile specifice educației și creșterii date cetățenilor ei, atît în lupte cît și în tratative" (19 c). Dacă Platon ar fi scris *Hermocrate,* subiectul acestui dialog ar fi fost, cred (ca și CORNFORD, 1937, 364), o victorie a cetății ideale (întruchipată fie de o Atenă fictivă, fie de o altă cetate) obținută însă prin tratative, și nu prin lupte. În acest caz *Hermocrate* ar fi fost o utopie nu pentru că ar fi descris istoria unei *cetăți* utopice (cum este *Critias),* ci pentru că ar fi descris în primul rînd o *istorie* utopică, adică o istorie în care o cetate rațională ar fi supus o alta, lipsită de rațiune, prin convingere. Să-și fi pierdut oare Platon încrederea în posibilitatea unei istorii bazate pe convingerea neraționalului? Să fi abandonat așadar încheierea lui *Critias* deoarece nu a mai crezut în tema lui *Hermocrate* și în *legato*ul dintre aceste două dialoguri?

Nu vom ști, poate, niciodată de ce *Critias* și trilogia însăși au rămas neterminate. Dar ele, aceste neterminări — indiferent de ce anume au fost determinate, indiferent dacă au avut un caracter accidental, ori deliberat — *trimit* la celelalte neterminări din scrierile lui Platon. La propriu, *neterminarea* nu apare decît ca neterminare a unui șir de dialoguri, precum *Theaitetos Sofistul, Omul Politic, Filosoful* sau *Timaios, Critias, Hermocrate.* În dialogurile socratice — dar și în multe din dialogurile tîrzii, cum ar fi *Theaitetos* — neterminarea apare însă și ca aporie, adică ca *oprire* înaintea găsirii oricărei soluții. Dialogurile socratice, numite uneori și aporetice, sînt, din punct de vedere al scrierii lor, încheiate. Dar,din punct de vedere al ideii, aceste dialoguri sînt de fapt neterminate, căci ele se încheie fără să ajungă la vreo concluzie. La fel par a sta lucrurile și în cazul lui *Critias.* Discursul lui Timaios despre natura universului și a omului, precum și cel al lui Socrate despre cetatea ideală sînt numite explicit mituri (cf. *Timaios,* 29 d 1, 26 c 9). Numai discursul lui Critias

este anunţat, la începutul lui *Timaios,* nu ca un mit plăsmuit, ci ca o istorie pe deplin adevărată τὸ τε μὴ πλασθέντα μῦθον ἀλλ' ἀληθινὸν λόγον εἶναι πάμμεγά που, *Timaios,* 26 e); acest discurs este în schimb neterminat, ca şi cum s-ar sfîrşi înainte de a dezvălui ceea ce este cu adevărat esenţial*, asemenea unui dialog socratic ce se termină înaintea găsirii oricărei soluţii. *Critias* este însă exact cazul opus. Acest dialog este, la propriu, o scriere neterminată. Dar neterminarea lui nu provoacă nici un *suspens,* căci, de fapt, conţinutul său a fost, la începutul lui *Timaios* (20 c—27 b), rezumat chiar de către Critias. Cu alte cuvinte, povestirea lui Critias, spre deosebire de scrierea intitulată *Critias,* nu este neterminată. De aceea disputele generate de neterminarea lui *Critias* nu au privit deznodămîntul acestui dialog, ci doar motivul neterminării lui. Dialogurile aporetice sînt deci terminate din punct de vedere al scrierii, dar neterminate din punct de vedere al ideii, iar caracterul lor aproximativ provine tocmai din această ultimă neterminare. *Critias* este neterminat din punct de vedere al scrierii, dar terminat din punct de vedere al ideii şi rezumat la începutul lui *Timaios;* iar caracterul său neaproximativ (cf. ἀληθινὸν λόγον, *Timaios,* 26 e 6), ţine desigur şi de încheierea conţinutului său. În ce priveşte trilogia, ea este neterminată din punct de vedere al scrierii, şi pare a fi neîncheiată şi din punct de vedere al ideii, căci nu există nici măcar o aluzie la ce ar fi putut fi subiectul lui *Hermocrate,* ultima ei parte. În plus, enigmaticul personaj absent menţionat la începutul lui *Timaios* pare a fi un subtil artificiu de compoziţie: invocîndu-l, Platon îşi rezerva de fapt dreptul de a-l face să apară, în cazul în care, după încheierea trilogiei (*Timaios, Critias, Hermocrate),* ar mai fi vrut să continue, adică să transforme trilogia într-o tetralogie.

Atît rezumatul lui Socrate de la începutul lui *Timaios,* cît şi povestirea lui Critias par a încheia (*i.e.* rezolva), încă o dată, problema cetăţii. Numai că înglobarea acestor două discursuri despre *polis* într-o trilogie ce începe printr-o cosmologie — sau, altfel spus, corelarea temei cetăţii cu cea a universului — face parte, la fel ca şi în *Republica, Omul Politic* şi *Legile,* din însăşi soluţia problemei. *Această* soluţie, cea din trilogia neterminată, lipsită fiind de articularea ei completă, nu este aşadar o soluţie încheiată. Dar, s-ar putea argumenta, chiar dacă soluţia trilogiei este neterminată, problema ca atare, problema cetăţii, nu este neîncheiată (*i.e.* nerezolvată), căci atît în *Republica* şi în *Legi,* cît şi în *Omul Politic* (cu toate că acesta face parte dintr-o serie de dialoguri ce nu a fost încheiată), problema cetăţii a fost, deşi în moduri diferite, rezolvată. Din punct de vedere al ideii, neterminarea poate apărea însă nu numai ca *oprire* înaintea găsirii unei soluţii, ci şi ca o *ne-oprire* din reluarea căutării,

* Şi cealaltă serie neterminată de dialoguri — *Theaitetos, Sofistul, Omul Politic, Filosoful* (din care ultimul lipseşte) — pare a se opri înaintea dezvăluirii a ceea ce este cu adevărat esenţial *(Filosoful).*

în pofida găsirii unor soluții. Soluționarea incompletă a problemei cetății din trilogia neterminată nu este așadar decît momentul unei aproximări, care — dacă adoptăm cronologia tradițională — pare a se încheia cu *Legile*. Sînt însă *Legile* soluția *definitivă* a problemei cetății? Sau altfel spus, ar mai fi de imaginat o nouă reluare a acestei probleme în pofida soluțiilor propuse în *Legi?* La această întrebare este extrem de greu de răspuns. Platon nu a obținut, la nivelul operei, coerența unui sistem, iar *întrebările* (fie ele explicit formulate ori subînțelese), par a fi în toate scrierile sale, mai importante decît răspunsurile. În cazul lui Socrate întrebarea apare ca o *opțiune a vieții* (cf. *Apologia*), în timp ce pentru sofiști ea apare drept un simplu *instrument al puterii* (cf. *Euthydemos*). Pentru Platon însă, întrebarea (*i.e.* punerea sub semnul întrebării) este condiția înțelegerii oricărui lucru, căci orice lucru se lasă înțeles numai în *logos*, al cărui loc de ființare este dialogul, care, la rîndul lui, nu poate exista în absența întrebărilor. Ar mai fi deci de imaginat o nouă reluare a problemei cetății în pofida soluțiilor găsite în *Legi?* Probabil că da, din moment ce pentru Platon a rămîne în întrebare, a te opri înaintea găsirii oricărei soluții, ori a relua căutarea în pofida găsirii unei soluții echivalează cu o mai bună aproximare a problemei și, astfel a adevăratei ei soluții. În acest caz nu numai trilogia a rămas neterminată, ci și problema însăși, problema cetății.

S-a spus despre *Timaios* că ar fi precum χώρα, receptacolul — conceptul cel mai enigmatic al întregii cosmologii — căci el, *Timaios*, pare a se sustrage oricărei interpretări, oricărei încercări de a-i atribui o *formă*. Această comparație este, în bună măsură, forțată, căci *Timaios* nu este lipsit de *orice* formă precum, χώρα, dar, capacitatea lui de a rezista oricărui demers hermeneutic provine tocmai din faptul că el — nefiind decît o parte lipsită de posibilitatea de a se articula în întregul căruia i-a fost destinată — a rămas privat de înțelesul lui ultim, de desăvîrșirea propriei sale forme. Problemele însele, *Critias*, trilogia, *Timaios* și chiar imensa lui exegeză — toate sînt, într-un fel sau altul, neîncheiate. Dar, ca și în cazul dialogurilor aporetice, aceste neterminări nu sînt un eșec cognitiv, căci ele sînt precedate de o cercetare care, deși nu este o găsire a soluției, este totuși o aproximare a ei. *Neterminarea* apare așadar, la Platon, ca *o ipostază a aproximării*. Problemele ca atare sînt neîncheiate, *i.e.* aproximate și nu rezolvate, deoarece *neterminarea, i.e. aproximarea*, este condiția cunoașterii însăși. Tema caracterului aproximativ al cunoașterii apare însă, în scrierile platoniciene, în multe alte ipostaze: fie ca mit (*Republica, Omul Politic, Phaidros*, etc,), fie ca exercițiu *(Parmenide, Theaitetos)*, ca ipoteză *(Menon, Phaidon, Republica, Parmenide)*, ca asemănare *(Phaidon, Republica*, etc.), sau chiar ca transmitere orală *(Parmenide)*. În *Timaios* și *Critias* caracterul aproximativ al expunerii fiecărei teme — comunitatea umană (rezumatul lui Socrate), universul, omul (discursul lui Timaios), istoria (povestirea lui Cristias) — este fie explicit menționat, fie sugerat. Atît dis-

cursul lui Timaios, cît şi cel al lui Socrate sînt numite explicit „mituri" (cf. *Tim.*, 29 d 1, 26 c 9) (în plus, discursul lui Socrate, fiind doar un rezumat al celor discutate „ieri", nu este deci decît o *aproximare* a unui alt discurs). Povestirea lui Critias, în schimb, este numită explicit „o istorie adevărată" (Cf. *Timaios*, 26 e). Această povestire, aşa cum este ea istorisită de Critias, nu este însă decît ultima variantă a unei istorii ce nu a putut fi păstrată, *i.e.* transmisă, fără *pierderi*. Scenariul transmiterii istoriei celor două cetăţi (Atena şi Atlantida) cuprinde nu mai puţin de patru personaje: preotul egiptean, Solon, Critias cel Bătrîn şi Critias, pentru a nu mai vorbi de faptul că preotul egiptean o povesteşte aşa cum a fost ea păstrată în vechile scrieri egiptene. Istoria celor două cetăţi, în varianta în care este povestită de către Critias, nu este aşadar decît o *aproximare* a unor întîmplări ce au avut loc demult, acum „9000 de ani" (cf. *Timaios*, 23 e).

În *Timaios* şi *Critias* temele puse în joc nu sînt însă numai aproximate: ele sînt, în plus, dispuse în două feluri diferite. În *Timaios*, 27 a-b, Critias le orînduieşte astfel: universul, omul (discursul lui Timaios), comunitatea umană (cetatea ideală imaginată de Socrate) şi istoria comunităţii umane (pseudo-istoria cetăţii ideale — o istorie în care trimful acesteia este obţinut prin lupte, povestirea lui Critias, şi, probabil, una în care el este obţinut prin tratative, discursul lui Hermocrate). Numai că ordinea în care aceste teme apar în *Timaios* şi *Critias* este de fapt alta: comunitatea umană (rezumatul lui Socrate), istoria (rezumatul lui Critias), universul, omul (discursul lui Timaios), istoria (povestirea lui Critias, istorisită acum pe larg). Această dublă dispunere a temelor este, cred, problema cea mai grea a celor două dialoguri. De ce aceste două dispuneri? Să fie ea, această dublă dispunere a temelor, o altă, mult mai subtilă, *aproximare* a lor? Dar, nu numai trilogia din care ele fac parte se încheie înainte de a dezvălui ceea ce este esenţial, ci aşa este nevoită să facă şi orice interpretare a ei. Orice rostire este, se spune în *Timaios* (29 b), înrudită cu ceea ce este rostit.

LĂMURIRI PRELIMINARE LA *TIMAIOS* ŞI *CRITIAS*

Trimiterile bibliografice se fac prin indicarea numelui autorului (în majuscule) urmat de anul apariţiei lucrării şi pagina/paginile la care se face trimiterea. De exemplu: CORNFORD (1937, 21). Toate lucrările citate se găsesc în bibliografie.

Cînd un alineat începe cu o trimitere, tot ceea ce urmează pînă la următorul alineat reprezintă rezumatul opiniei autorului respectiv.

1. *Despre autenticitate*

(A) Timaios

Singurele scrieri din corpusul platonician a căror autenticitate mai este încă pusă la îndoială sînt *Hippias Maior*, *Alcibiade I* şi scrisorile (excepţie face doar *Scrisoarea a VII-a*, pe care tot mai mulţi cercetători o consideră ca fiind autentică Cf. LAFRANCE, 1986, 276, n. 34 şi 277, n. 29 şi SKEMP, 1976, 9—11). Afirmaţiile de mai sus, atît de tranşante, se bazează pe rezultatele unor studii extrem de severe, începute la mijlocul secolului trecut. În zelul lor nemărginit, mulţi filologi nu s-au sfiit să pună la îndoială autenticitatea unora dintre cele mai cunoscute scrieri ale lui Platon, cum ar fi *Parmenide*, *Sofistul*, *Omul Politic* sau *Legile*. De-a lungul acestei neînduplecate campanii filologice, puţine au fost dialogurile a căror autenticitate a rămas în afara oricărei umbre de îndoială. *Timaios* este unul dintre ele. E drept însă că acest dialog are o poziţie privilegiată, căci el beneficiază de o neîntreruptă şi aleasă tradiţie, tradiţie care i-a conferit un prestigiu fabulos şi care, nu o dată, l-a proclamat drept opera fundamentală a lui Platon. Această tradiţie, alcătuită din numeroase referiri, comentarii şi traduceri, începe cu Aristotel şi se continuă cu Speusip, Xenocrate, Crantor (despre care Plutarh şi Proclos spun că a scris primul comentariu la *Timaios)*, Poseidonios, Cicero (primul care a tradus în latină cîteva fragmente)*, Plutarh, Albinus, Atticus, Theon din Smyrna, Galen, Plotin, Porfir, Iamblichos şi Proclos.

În stabilirea autenticităţii unei scrieri platoniciene, mărturiile cele mai convingătoare sînt cele ale lui Aristotel. În ca-

---

* Traducerea lui Cicero a rămas puţin cunoscută. Pînă în secolul VI, cînd prima parte a lui *Timaios* (pînă la 53 c) a fost tradusă în latină de către Chalcidius, acest dialog fusese cunoscut de către cărturarii creştini, arabi şi evrei numai în greceşte; iar în Evul Mediu a circulat cu precădere versiunea latină a lui Chalcidius.

zul lui *Timaios*, Aristotel face, în şase din lucrările sale, 17 referiri — ceea ce risipeşte orice bănuială cu privire la autenticitatea acestui dialog. Fiind deci atît de importante, voi cita în continuare, după Indexul lui H. Bonitz *(Index Aristotelicus*, Berlin, 1870), locurile în care Aristotel se referă explicit la *Timaios: Fizica*, 209 b 12, 210 a 2; *Despre cer*, 280 a 30, 293 b 32, 300 a 1, 300 b 17, 306 b 19, 308 b 4; *Despre naştere şi pieire*, 315 b 30, 325 b 24, 329 a 13, 332 a 29; *Despre suflet*, 404 b 16, 406 b 26; *Despre percepţie şi despre lucrurile perceptibile*, 437 b 11, 15; *Despre respiraţie*, 472 b 6.

Mai mult ca o curiozitate, menţionez faptul că A.Q. Morton şi A.D. Winspear, în lucrarea lor *It's Greek to the Computer*, apărută în 1971, au susţinut, pe baza unor teste stilometrice efectuate pe calculator, că primele 300 de propoziţii din *Timaios* îi aparţin lui Speusip, şi nu lui Platon. GUTHRIE, într-o notă vădit ironică, din volumul al V-lea al *Istoriei* sale (1978, 243, n. 1), mărturiseşte că nu a numărat niciodată cele 300 de propoziţii, pentru a afla pînă unde se întinde aşa-zisa contribuţie a lui Speusip.

(B) Critias

Indiferent dacă *Timaios* şi *Critias* sînt sau nu primele două părţi ale unei trilogii neterminate, legătura dintre ele este evidentă. De aceea, autenticitatea indiscutabilă a lui *Timaios* a constituit o dovadă suficientă a autenticităţii lui *Critias*. Aşa se explică faptul că, deşi Aristotel nu face nici o referire la *Critias*, autenticitatea acestui dialog nu a fost contestată decît de foarte puţini cercetători (cum ar fi de pildă SUCKOW — 1855, *ap.* LUTOSLAWSKI, 1897, 50 — care a contestat de asemenea şi autenticitatea *Omului Politic* şi a *Legilor).*

2. *Despre data compunerii şi încadrarea celor două dialoguri în opera lui Platon*

Problema a ceea ce exegeţii germani numesc *Reihenfolge*, adică ordinea în care au fost scrise dialogurile lui Platon, este mult mai complicată decît cea a stabilirii autenticităţii lor. Orice cronologie a dialogurilor este de fapt o încercare de a reconstitui evoluţia gîndirii lui Platon, de aceea ea este, din punct de vedere filosofic, relevantă. Din acest motiv, am considerat oportun să prezint, fie şi schematic, o sinopsă a celor mai importante variante de cronologie (vezi *Anexa 1*). În ce priveşte datarea lui *Timaios* şi *Critias*, pînă la mijlocul secolului XX nu au existat mari divergenţe. Majoritatea exegeţilor — Tennemann (sfîrşitul secolului XVIII), Schleiermacher, Ast, Stallbaum, Herman, Ueberweg, Campbell, Lutoslawski (secolul XIX), Gomperz, Natorp, Raeder, Ritter şi Zeller (prima jumătate a secolului XX) — au fost în general de acord că ultimele trei scrieri ale lui Platon sînt: *Timaios, Critias, Legi* (cf. RIVAUD, 1925, 21). Pînă în prezent există două abateri majore de la această poziţie. Prima îi aparţine lui OWEN (1953), cea de a doua lui RYLE (1966). Ipotezele acestor doi exegeţi, adevărate erezii prin raport la cronologia tradiţională, au provocat interminabile şi extrem de sofisticate discuţii.

OWEN (1953) susține că *Timaios* și *Critias* aparțin perioadei mijlocii, și nu, așa cum s-a crezut de-a lungul unei tradiții de mai multe secole, celei de bătrînețe. Ele sînt, în opinia lui Owen, posterioare *Republicii* și anterioare grupului de dialoguri „critice" ce începe cu *Parmenide* și *Theaitetos*. Concluziile la care au ajuns Campbell, Lutoslawski, Raeder și Ritter, rezultate în urma aplicării unor teste stilometrice, s-au bazat, arată OWEN (1953, 79-82), pe *Lexiconul* lui Ast, care este departe de a fi complet. În cele ce urmează, am să prezint pe scurt principalele argumente ale lui Owen — în afara celor lingvistice, prea tehnice pentru a le expune aici.

(1) În *Parmenide*, 132 c 12-133 a 7, Socrate definește noțiunea de participare (μέθεξις) în termeni de asemănare (ὁμοιώματα) și model (παραδείγματα). La fel este definită și relația dintre forme și lucruri individuale în *Timaios*, 29 b, 48 e—49 a, 50 d, 52 a, 52 c. În *Parmenide* se aduce însă o puternică obiecție noțiunii de participare astfel definită: relația de asemănare este simetrică și deci, la rîndul lui, modelul presupune un alt model, generîndu-se astfel o regresie la infinit. Dacă *Timaios* a fost scris după *Parmenide*, atunci este extrem de greu de argumentat de ce în *Timaios* noțiunea de participare este în continuare definită în termeni de asemănare și model (cf. OWEN, 1953, 82-4).

(2) In *Timaios* distincția dintre γένεσις (devenire) și οὐσία (ființă) este absolută (cf. 27 d-28 a, 37 e-38 b). Această distincție, în termenii în care este făcută în *Timaios*, este însă abandonată în dialogurile de după *Republica* — cf. *Parmenide*, 163 d 1-2; *Theaitetos*, 152 e 1 (pasaj ce se deosebește de cel din *Timaios*, 27 d 6-28 a 1), 157 a 7-c 2; *Sofistul*, 248 a-249 b; *Philebos*, 26 d 8, 27 b 8—9, 54 a-d; *Legi*, 894 a 5-7 (cf. OWEN, 1953, 85-6).

(3) Mai mulți exegeți — Grube, Cherniss, Cornford — au susținut că psihologia și analiza negației din *Timaios* nu pot fi înțelese decît pornind de la *Sofistul*. Ele sînt însă perfect inteligibile, susține OWEN (1953, 87-9), din perspectiva doctrinelor din *Republica* (cf. 454 a-b).

(4) Ipoteza după care, cel mai tîrziu în 368, Eudoxos și-a deschis școala sa la Atena este în general acceptată. În acest caz, este foarte probabil ca teoria astronomică a lui Eudoxos, concepută ca un răspuns adresat lui Platon, să dateze tot din acea perioadă. Dar, dacă așa stau lucrurile și dacă *Timaios* aparține perioadei de bătrînețe a lui Platon, de ce teoria lui Eudoxos nu se reflectă deloc în cosmologia din *Timaios?* Răspunsul, sugerează OWEN (1953, 86-7), nu poate fi decît acesta: la acea dată *Timaios* fusese deja scris (fiind anterior și lui *Theaitetos*, scris, așa cum susțin majoritatea cercetătorilor, puțin după 369, cf. OWEN, 1953, 86-7).

(5) Rezumatul pe care Socrate îl face la începutul lui *Timaios* conține multe asemănări cu cele spuse în *Republica* (în *Politica*, 1264 b 29-1265 a 1 Aristotel a recapitulat concluziile din *Republica* aproape în același fel). Multe din aceste doctrine comune *Republicii* și rezumatului din *Timaios* sînt însă abandonate în *Omul Politic;* iar unele teze din *Omul Politic* apar în *Legile*, ceea ce, susține OWEN (1953, 90-4), pledează

pentru plasarea lui *Timaios* în proximitatea *Republicii* şi nu a *Legilor*. Astfel, continuă Owen, am putea obţine şi cheia abandonării lui *Critias*, care a fost lăsat neterminat, pentru că între timp Platon a renunţat la o parte din tezele privitoare la cea mai bună alcătuire a unei cetăţi. Principalele teze prezente în *Republica* şi în rezumatul din *Timaios*, şi abandonate sau modificate în *Omul Politic* sînt (cf. OWEN, 1953, 90—1):

(i) Cerinţa ca paznicii să nu posede aur, argint sau orice altceva — *Republica*, 417 a; *Timaios*, 18 b; *Omul Politic*, 292 a, c, 293, a, c-d.

(ii) Sistemul prin care paznicii trebuiau să se căsătorească — *Republica*, 457 c-465 c; *Timaios*, 18 c-d; *Omul Politic*, 310 a-311 c.

(iii) Doctrina suveranităţii şi imuabilităţii legilor — *Republica*, 458 c, 497 b 7-d 2, 519 e 1-2; *Timaios*, 23 c 6, c 5 24 d 4, *Omul Politic*, 294 a-301 a 295 b-296 a, 297 c-e (pentru obiecţiile aduse argumentelor lui Owen vezi CHERNISS, 1957, şi SKEMP, 1976, 53-5).

RYLE (1966) este singurul exeget care plasează *Republica* după *Timaios*, şi — mult mai surprinzător — consideră că *Timaios* a fost scris **după** *Critias*. Unul din argumentele cele mai puternice în favoarea situării lui *Timaios* în perioada de bătrîneţe a lui Platon îl constituie afinitatea stilistică cu *Legile*. Dar, susţine Ryle, afinităţile stilistice dintre *Timaios*, *Critias* şi *Legi* indică cel mult faptul că ele au fost scrise în aceeaşi perioadă, şi nu că această perioadă a fost cea de dinaintea morţii lui Platon. Scenariul lui Ryle este următorul: segmentul 17-26 e din *Timaios* a fost de fapt începutul original al lui *Critias;* iar discursul lui Socrate de la începutul lui *Timaios* nu rezumă *Republica*, ci o versiune anterioară a ei, pe care am putea-o numi, convenţional, *Proto-Republica*. *Proto-Republica* a fost compusă pentru a fi prezentată la curtea lui Dionysios, în Syracusa, între 367 şi 366 şi urma să fie continuată cu alte două dialoguri — *Critias* şi *Hermocrate*. Cînd Platon a plecat spre Syracuza, el scrisese deja *Proto-Republica* şi începutul lui *Critias*. Dar odată ajuns acolo, a aflat că Dionysios tocmai murise şi a abandonat întregul proiect *(Proto-Republica, Critias, Hermocrate)*. În perioada în care s-a aflat în Syracuza (367—366), Platon a studiat însă doctrinele lui Archytas şi Philistion şi a compus *Timaios*.

În afară de OWEN (1953) şi RYLE (1966), majoritatea comentatorilor consideră că *Timaios* este mai apropiat, cronologic vorbind, de *Legile*, decît de *Republica*. Cu toate acestea, între *Republica* şi *Timaios* există nu puţine şi deloc neimportante asemănări:

(1) Multe din doctrinele politice din *Republica* se găsesc în rezumatul de la începutul lui *Timaios*.

(2) În *Timaios*, dar mai ales în *Critias*, mitul vechii cetăţi a Atenei este de fapt o ilustrare pseudo-istorică a utopiei din *Republica*.

(3) Structura tripartită a sufletului din *Republica* îşi găseşte o explicaţie fiziologică în *Timaios* (44 d, 69 c-72 d).

(4) Analogia Liniei Divizate din *Republica* apare în *Timaios,* la 28 a şi la 29 c.

(5) Conceptul de *model* (παράδειγμα) este un element esenţial al construcţiei metafizice din *Timaios.*

(6) Mitul lui Er, de la sfîrşitul *Republicii,* apare, deşi într-o formă modificată, în *Timaios.*

Nu se poate argumenta, cred, că rezumatul din *Timaios* este efectiv unul al *Republicii.* Dacă discursul de „ieri" menţionat la începutul lui *Timaios* ar fi cel din *Republica,* atunci personajele din *Timaios* ar trebui să apară în *Republica.* Or, singurul personaj comun celor două dialoguri este Socrate. Dar, chiar dacă rezumatul din *Timaios* nu este un rezumat al *Republicii,* aluzia la ea este evidentă.

În ciuda faptului că aceste discuţii cu privire la cronologie pot părea adeseori agasante şi, pînă la urmă, inutile, ele sînt totuşi importante pentru înţelegerea a ceea ce a constituit drumul parcurs de gîndirea lui Platon. În fond, problema cronologiei nu este atît a dialogurilor, cît a ideilor expuse în ele. Din această perspectivă, eforturile depuse pentru datarea lui *Timaios* aduc pînă la urmă un spor de cunoaştere, necesar înţelegerii unei filosofii ce nu are, în întregul ei, coerenţa unui sistem, ci a unei căutări. Pentru lumea modernă, căreia cosmogonia din *Timaios* i-a apărut, nu o dată, ca unul din cele mai ridicole capitole ale istoriei fizicii, acest dialog este de recuperat, în primul rînd, din punct de vedere al ideilor filosofice pe care le conţine. De aceea, încercarea de a le identifica şi de a le integra în dialectica gîndirii lui Platon sînt un prim pas în înţelegerea acestei atît de extravagante scrieri.

3. *Despre titlu*

Majoritatea dialogurilor lui Platon poartă ca titlu numele unui personaj, personaj ce este, în respectivul dialog, principalul interlocutor al lui Socrate. Timaios este, evident, numele celui mai important personaj al acestui dialog, cel care rosteşte discursul cosmologic, iar Critias este numele personajului care istoriseşte povestea Atlantidei şi a vechii cetăţi a Atenei.

In manuscrisele medievale ale scrierilor platoniciene, fiecărui dialog i s-au adăugat două subtitluri. Primul dintre ele indică subiectul (σκοπός), iar al doilea „genul" dialogului (etic, maieutic etc). Spre deosebire de majoritatea dialogurilor platoniciene, lui *Timaios* nu i s-a adăugat, ulterior, nici un subtitlu, iar lui *Critias* i-a fost adăugat doar primul dintre ele (cel referitor la subiect), şi anume: Ατλαντικός , cuvînt format din Ατλαντ-(radicalul lui *Atlas)* şi sufixul - ικός . Acest sufix indică în general o relaţie de apartenenţă la un lucru sau la o persoană. Ατλαντις este tradus în Liddell-Scott-Jones *(A Greek English Lexicon,* Oxford, 1968) prin *of Atlas;* iar BRISSON (1992, 351) a tradus subtitlul lui *Critias* prin *Ou concernant Atlas.* In *Critias Atlas,* nu este însă zeul din *Odiseea* şi *Theogonia,* ci primul rege al Atlantidei, fiul lui Poseidon şi al unei muritoare, Cleito (cf. 113 c — 114 b).Atlas fiind

deci întîiul rege al Atlantidei, Ατλαντικός se referă, cred, în primul rînd la regatul său. De aceea, am tradus subtitlul acestui dialog prin *Despre Atlantida.*

4. *Despre personaje*

Personajele care apar în *Timaios* sînt: Socrate, Timaios, Critias şi Hermocrate. Pe lîngă acestea, mai este menţionat un al cincilea personaj, absent la întîlnirea de „azi", dar prezent la cea de „ieri", căruia însă nu i se divulgă identitatea.

Fiecare din aceste personaje are, desigur, funcţia sa. În interpretările neoplatoniciene rolul lor simbolic a fost însă supralicitat; Proclos (23 A, I, p. 72, 6, ap. RIVAUD, 1925, 15), de exemplu, afirmă că Timaios joacă rolul cauzei exemplare, Critias pe cel al cauzei formale şi Hermocrate pe cel al cauzei materiale.

I. Socrate

Despre Socrate nu mai este nevoie, cred, să vorbesc în detaliu. Volumele anterioare ale acestei ediţii conţin numeroase descrieri ale lui. Cu puţine excepţii, Socrate este personajul cel mai important al dialogurilor. În *Timaios* şi în *Critias*, el devine însă un personaj secundar, deşi el este cel care „ieri" — în calitatea sa de symposiarh, adică de cîrmuitor al banchetului — a propus subiectul discuţiei, şi tot el este cel care sugerează tema discursurilor de „azi".

II. Timaios

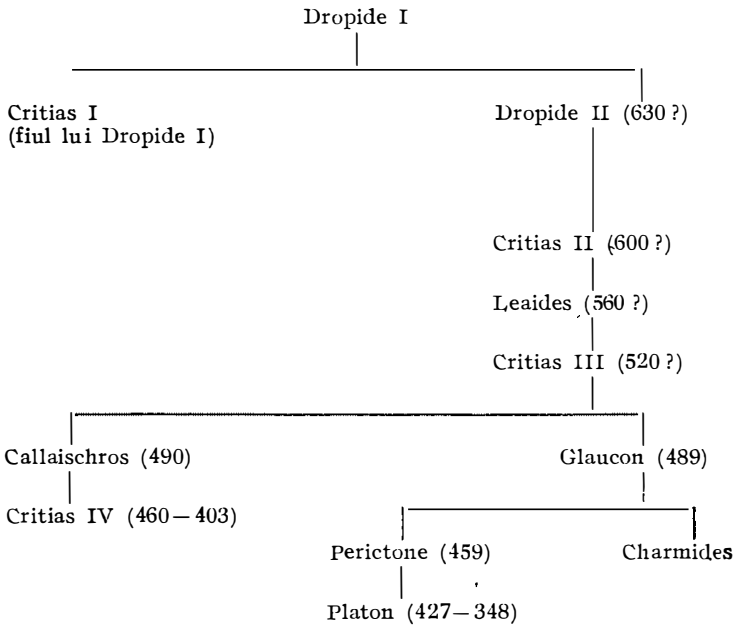
În afara lui *Timaios* şi a lui *Critias* nu există alte atestări ale acestui personaj, ceea ce ne îndreptăţeşte să credem că este un personaj fictiv, creat de Platon. Se prea poate să fi existat, în Locri, un pitagorician cu numele de Timaios, dar încă nu sînt dovezi plauzibile pentru a afirma acest lucru.

Există mai multe surse în care se susţine că Platon, în timpul vizitelor sale în Sicilia, ar fi cumpărat diferite scrieri de influenţă pitagoreică. Cea mai veche dintre aceste surse este un fragment dintr-un poem al lui Timon din Phlius (Frag. 54, Diels), în care se spune că Platon a cumpărat un manuscris pentru care a plătit o mare sumă de bani, şi că respectivul manuscris l-a influenţat apoi foarte mult în scrierea lui *Timaios*. La începutul secolului al II-lea e.n. a fost scris un pseudotratat pitagoreic, semnat *Timaios din Locri.* Acest tratat, care este de fapt un rezumat al discursului cosmogonic din *Timaios*, a circulat multă vreme ca fiind acea scriere pitagoreică menţionată de către Timon în poemul său.

III. Critias

Pentru o mai clară înţelegere a disputelor privind identitatea acestui personaj, voi reda în continuare (după BRISSON, 1992, 328) arborele genealogic al lui Platon.

Numele de Critias apare în patru din dialogurile lui Platon: *Charmides* (153 c, 169 b), *Protagoras* (316 a), *Timaios* şi *Critias*. În general s-a crezut că este vorba de un singur personaj, şi anume Critias IV. Mai mulţi cercetători — BURNET (*Greek Philosophy: from Thales to Plato*, London, 1914, 338,



n. 1), TAYLOR (1928, 23), CORNFORD (1937, 1—2) și WELLIVER (1977, 51) — au fost însă de părere că între Critias II și Critias IV a mai existat un Critias, Critias III, căci este greu de crezut că Dropide II (contemporan cu Solon) ar fi fost străbunicul lui Critias IV (în *Timaios*, la 20 e, se spune că Dropide II a fost străbunicul lui Critias, *i.e.* personajul care apare în acel dialog). Dar, nici unul din argumentele acestor comentatori nu a fost decisiv (pentru detalii vezi BRISSON, 1992, 328—33). Totuși, este clar că Dropide II nu putea fi străbunicul lui Critias IV. Așa cum sugerează și BRISSON (1992, 332), este vorba mai degrabă de un anacronism intenționat. Platon a încercat probabil să confere mitului celor două cetăți o anume actualitate politică, actualitate pe care, dintre ultimii doi Critias (III și IV), numai Critias IV (unul din cei Treizeci de tirani) i-o putea da.

Cel numit în *Timaios* și *Critias* „Critias cel Bătrîn" este, în arborele genealogic de mai sus, Critias II.

IV. Hermocrate

Proclos (22 F, I, p. 71, 19, Diehl, *ap.* RIVAUD, 1925, 15) îl identifică cu generalul siracuzan cu același nume. Acest general este menționat de Tucidide (IV, 58—66; VI, 32—35, 72—73, 75—80, 96—99; VII, 21; VIII, 26, 45, 85), Xenofon (*Hellen.*, I, 1, 16, 18, 27) și Diodor (XIII, 18—19, 34, 38, 63) (cf. RIVAUD, 15). Din aceste mărturii aflăm că Hermocrate a fost un strateg și un diplomat iscusit, și un aprig dușman al Atenei. Diodor

ne spune că, după triumful democraţiei, Hermocrate s-ar fi refugiat în Sparta şi apoi în Atena (ceea ce este destul de puţin probabil).

V. Personajul absent

Cu privire la identitatea acestui personaj s-au emis numeroase ipoteze. Dar, cazul este, se pare, indecidabil.

Atticus *(ap.* Proclos *In Tim.*, i, 20, Diehl) este de părere că personajul absent trebuie să fi fost un oaspete din Italia sau Sicilia, de vreme ce Socrate îl întreabă pe Timaios despre motivul absenţei acestui personaj.

RITTER (1910, 181) identifică personajul absent cu Philolaos, iar HIRZEL (1899, 257, *ap.* RIVAUD, 1925, 18) consideră că, la vremea compunerii dialogului, Platon însuşi nu ştia cine ar putea fi acest personaj. Atît Ritter, cît şi Hirzel susţin că personajul absent este un subtil artificiu de compoziţie: invocîndu-l, Platon îşi rezerva de fapt dreptul de a-l face să apară, în cazul în care, după încheierea trilogiei *(Timaios, Critias, Hermocrate)*, ar mai fi vrut să continue, adică să transforme trilogia într-o tetralogie.

5. *Structura dialogurilor*

(A) Timaios

Lipsit de graţia stilistică a unor dialoguri ca *Phaidon, Phaidros, Banchetul* sau *Republica*, avînd forma unei expuneri aride, în care elementul dramatic şi dialogul sînt mult diminuate, *Timaios* pare a fi un curs destinat auditorilor Academiei (caracterul didactic al acestei scrieri este confirmat şi de multele recapitulări — 26 d-e, 34 a-b, 48 a etc. — pe care le conţine).

Intenţia planului de mai jos (ce îl urmează extrem de aproape pe cel al lui CORNFORD, 1937, XV—XVIII) este aceea de a oferi cititorului *o hartă* a principalelor probleme ale acestui dialog.

Introducere (17 a—27 b)

17 b—19 b. Socrate face rezumatul discursului său de „ieri"
19 b. Sentimentul lui Socrate în faţa cetăţii imaginate de el
19 c—20 c. Socrate propune tema discursurilor de „azi"
20 c—27 b. Discursul lui Critias despre vechea cetate a Atenei şi despre Atlantida.

Discursul lui Timaios (27 b—92 c)

27 c—29 d. Introducere
(1) Fiinţă şi devenire
(2) Cauza devenirii
(3) Model şi copie
(4) Discursul cosmogonic ca mit verosimil

I. Cele înfăptuite prin lucrarea raţiunii (29 d-47 e)

29 d—30 c. Demiurgul
30 c—31 a. Modelul creaţiei: vieţuitoarea inteligibilă
31 a—b. Unicitatea copiei

Trupul lumii

31 b—31 c. Apa, aerul, focul şi pământul
32 c—33 b. Trupul lumii conţine toată apa, tot aerul, tot focul şi tot pământul
33 b—34 a. Forma sferică a trupului lumii

Sufletul lumii

34 a—b. Rezumat
34 b—c. Sufletul este anterior trupului
35 a. Alcătuirea sufletului lumii
35 b—36 b. Împărţirea sufletului lumii în intervale armonice
36 b—d. Alcătuirea cercurilor identicului şi diferitului. Orbitele planetelor
36 d—e. Trupul lumii este amestecat cu sufletul
36 e—37 c. Raţionamentul sufletului lumii
37 c—38 c. Timpul ca imagine mobilă a eternităţii
38 c—39 e. Planetele ca instrumente ale timpului
39 e—40 b. Cele patru feluri de vieţuitoare. Zeii cereşti
40 b—c. Rotaţia Pământului
40 c—d. Celelalte mişcări ale corpurilor cereşti sînt prea complicate pentru a fi descrise aici

Trupul şi sufletul omenesc

40 d—41 a. Zeii tradiţionali
41 a—d. Cuvîntul Demiurgului către ceilalţi zei
41 d—42 d. Alcătuirea sufletelor omeneşti. Legile destinului
42 d—e. Sufletele omeneşti sînt „însămînţate" în Pământ şi în celelalte planete
42 e—44 d. Starea sufletului reîncarnat
44 d—45 b. Alcătuirea trupului omenesc: capul şi membrele
45 b—46 a. Ochii şi văzul
46 a—c. Imaginile oglindite
46 c—47 e. Cauzele auxiliare şi scopul văzului şi al auzului.

II. Cele înfăptuite prin lucrarea necesităţii (47 e—69 a)

47 e—48 e. Necesitatea. Cauza rătăcitoare. Raţiune şi necesitate
48 e—49 a. Receptacolul devenirii
49 a—50 a. Focul, apa, aerul şi pământul sînt numele unor însuşiri, nu al unor substanţe
50 a—c. Descrierea receptacolului
50 c—51 b. Receptacolul nu are însuşiri
51 b—e. Formele focului, aerului, apei şi pământului
51 e—52 d. Forma, copia şi receptacolul
52 d—53 c. Haosul
53 c—55 c. Corpurile primare şi triunghiurile din care sînt alcătuite

55 c—d. Ar putea exista cinci lumi?
55 d—57 c. Transformarea corpurilor primare
57 d—58 c. Mişcare şi repaus
58 c—61 c. Varietăţile focului, aerului, apei şi pămîntului
61 c—68 d. Senzaţiile.
Pipăitul
Plăcerea şi durerea
Gusturile
Mirosurile
Sunetele
Culorile
68 e—69 a. Concluzie

III. Îmbinarea raţiunii cu necesitatea (69 a—92 c)

69 a—d. Recapitulare. Adăugarea părţilor muritoare ale sufletului
69 d—72 d. Lăcaşurile celor două părţi muritoare ale sufletului
Inima
Plămînii
Stomacul
Ficatul şi splina
72 d—73 a. Rezumat
73 b—76 e. Trupul omenesc
Măduva, sămînţa şi creierul
Oasele, carnea şi tendoanele
Distribuirea neuniformă a cărnii
Pielea, părul, unghiile
76 e—77 c. Plantele
77 c—e. Hrănirea organismului. Cele două vene principale
77 e—79 a. Respiraţia
79 a—e. Respiraţia şi circulaţia
79 e—80 c. Scurtă digresiune
80 d—81 e. Circulaţia sîngelui
Creşterea şi îmbătrînirea. Moartea naturală
81 e—86 a. Bolile trupului
Bolile cauzate de un exces sau de o carenţă a corpurilor primare
Bolile ţesuturilor secundare
Bolile cauzate de (a) respiraţie, (b) flegmă, (c) bilă
Diferite feluri de febră
86 b—87 b. Bolile sufletului
87 b—89 d. Proporţiile şi disproporţiile dintre trup şi suflet
89 d—90 d. Îngrijirea sufletului
90 e—91 d. Cele două sexe
91 d—92 c. Animalele
92 c. Concluzie

(B) Critias

Structura lui *Critias* este, spre deosebire de cea a lui *Timaios*, mult mai clară şi mai puţin complicată. După o scurtă introducere, Critias îşi începe discursul său, care cuprinde, clar delimitate între ele, două părţi: prima descrie vechea cetate a Atenei, cea de a doua — Atlantida.

Introducere (106 a—108 d)

Discursul lui Critias (108 e—121 c)

108 e—109 a. Scurtă recapitulare a celor spuse de către Critias la începutul lui *Timaios*

Vechea cetate a Atenei (109 b—112 e)

109 b—c. Zeii își împart lumea
109 c—d. Hefaistos și Atena
109 e—110 b. Populația vechii cetăți a Atenei
110 b—d. Rînduielile cetății
110 e—111 e. Ținutul în care se afla cetatea
111 e—112 e. Descrierea cetății.

Atlantida (112 e—121 c)

112 e—113 b. De ce vor fi folosite nume grecești
113 b—c. Atlantida i-a revenit lui Poseidon
113 d—114 d. Dinastia regală
114 d—115 c. Bogățiile naturale ale insulei
115 c—116 c. Descrierea capitalei
116 c—117 e. Palatele, templele și celelalte construcții
117 e—118 e. Geografia insulei
118 e—119 d. Rînduielile politice
119 d—120 d. Jurămîntul regilor
120 d—121 c. Decăderea morală a locuitorilor Atlantidei

TIMAIOS

SOCRATE TIMAIOS HERMOCRATE CRITIAS

SOCRATE Unu, doi, trei: dar unde e, iubite Ti- 17 a
maios, al patrulea[1] dintre oaspeții mei de ieri, care astăzi îmi sînt gazde?

TIMAIOS I s-a făcut deodată rău, Socrate; nu de bunăvoie lipsește el de la această întîlnire.

SOCRATE Atunci, cred că e de datoria ta și a lor să preluați rolul celui care n-a venit.

TIMAIOS Nici nu mai încape vorbă și, atît cît ne b
stă în putere, vom încerca să nu fim cu nimic mai prejos decît el. Dealtfel nici n-ar fi drept ca acum, noi cei rămași, după ce ieri ne-ai primit cum se cuvine, să nu fim la fel de ospitalieri.

SOCRATE Vă mai amintiți oare despre ce anume v-am cerut să vorbim, precum și de toate cîte le-am spus cu privire la acest lucru?

TIMAIOS Pe unele ni le amintim, iar pe cele ce le-am uitat ni le vei aminti tu; sau, mult mai bine, dacă nu-ți este peste mînă, recapitulează-le pe scurt din capul locului, pentru a le așeza mai bine în mințile noastre.

SOCRATE Așa am să fac. Cele spuse de mine ieri c
priveau în esență orînduirea cetății[2]; și anume: care ar fi, după mine, cea mai bună alcătuire a unei cetăți și prin ce fel de oameni s-ar putea ea înfăptui.

TIMAIOS Întocmai, Socrate, și tot ce ne-ai spus a fost pe placul minții noastre.

SOCRATE Oare n-am început prin a separa în cetate mulțimea cultivatorilor de pămînt și a celorlalți meșteșugari de grupul apărătorilor ei?[3]

TIMAIOS Ba da.

SOCRATE Apoi n-am dat fiecăruia cîte o singură d
îndeletnicire, un singur meșteșug, pe potriva naturii sale?[4] Și n-am spus că cei care au datoria să lupte pentru toți ar trebui să fie doar paznici ai cetății, apărînd-o de oricine ar merge împotrivă-i? Și că ei vor împărți dreptatea cu blîndețe celor care o vatămă dinăuntru, adică celor pe care ei îi guvernează, ca 18 a

unora ce prin firea lucrurilor le sînt prieteni, fiind în schimb necruțători cu dușmanii din afară?[5]

TIMAIOS Întocmai.

SOCRATE Iar pe urmă n-am spus că, prin firea lui, sufletul acestor păznici trebuie să fie, după caz, aprig sau îngăduitor, pentru ca ei să poată fi, după cum cere dreptatea, blînzi cu unii și aspri cu ceilalți?[6]

TIMAIOS Ba da.

SOCRATE Cît despre educația lor, n-am spus că paznicii trebuie instruiți în gimnastică, în muzică și în toate celelalte cunoștințe potrivite unora ca ei?[7]

TIMAIOS Întocmai.

b SOCRATE Iar apoi am spus, nu-i așa, că cei crescuți astfel nu vor privi niciodată ceva de aur sau de argint, sau orice altceva drept bunul lor. Totuși, primind din partea celor apărați atîta răsplată cîtă se cuvine unor oameni cumpătați, ei o vor cheltui împreună, de vreme ce trăiesc laolaltă, neavînd altă grijă decît virtutea și de nimic altceva păsîndu-le[8].

TIMAIOS Și în privința asta întocmai așa am vorbit.

c SOCRATE Cît despre femei, am spus că natura lor trebuie să fie alcătuită din același amestec armonios de calități din care este alcătuită și natura bărbaților[9]; și că tuturor femeilor trebuie să li se dea aceleași îndeletniciri ca și lor, atît în război, cît și în toate celelalte[10].

TIMAIOS Așa s-a vorbit și despre acestea.

SOCRATE Dar despre procreație? Dintre cele spuse, oare nu acesta e lucrul cel mai ușor de ținut minte prin neobișnuitul lui? Și anume: am statornicit ca toate căsătoriile să fie în comun și toți copiii să fie astfel ai tuturor, încît nimeni să nu considere pe vreun copil d drept al său și toți să-i socotească pe toți ca făcînd parte din aceeași familie: frați și surori pe toți cei care sînt cam de aceeași vîrstă, părinți și străbuni pe cei care s-au născut înaintea lor sau mai demult, copii și nepoți pe cei născuți după ei[11].

TIMAIOS Da, cum zici, sînt lesne de ținut minte.

SOCRATE Și, de bună seamă, ținem minte că, pentru a se naște neîntîrziat copii cît mai înzestrați cu putință, am spus că atît cîrmuitorii cît și cîrmuitoarele e trebuie să ticluiască într-ascuns îmbinarea căsătoriilor

prin niște trageri la sorți: în acest fel și cei buni și cei răi se vor uni cu femei asemenea lor, fără a se isca vreo dușmănie între ei și fără ca cineva să socotească drept pricină a unirii lor altceva decît întîmplarea[12].

TIMAIOS Așa ținem minte.

SOCRATE Iar apoi n-am spus noi că numai copiii 19 a
celor buni trebuie educați, pe cînd copiii celor răi vor fi împrăștiați în taină prin cetate și că, pe măsură ce copiii cresc, vegheați de cîrmuitori, cei care s-au dovedit vrednici trebuie aduși înapoi, iar în locul lor vor fi strămutați cei nevrednici dintre copiii celor buni[13].

TIMAIOS Întocmai.

SOCRATE Așadar, iubite Timaios, am terminat de revăzut, în punctele esențiale, toate cele spuse ieri, ori mai simțim nevoia să le întregim cu ceva?

TIMAIOS Nicidecum, Socrate, acestea au fost spu- b
sele noastre.

SOCRATE Eu însă aș mai avea ceva de adăugat, și anume ce am simțit eu în fața cetății pe care am descris-o. E ca și cînd cineva, după ce ar fi privit undeva niște ființe frumoase, fie zugrăvite, fie cu adevărat vii, dar nemișcate, ar simți dorința de a le vedea mișcîndu-se de la sine și luîndu-se la întrecere, fiecare după puterile sale. Același lucru l-am simțit c
și eu în fața cetății descrise de noi. Într-adevăr, aș asculta cu plăcere povestindu-se întrecerile la care participă cetatea: cum ajunge în chip legiuit să se războiască cu alt fel de cetăți și cum își dovedește calitățile specifice educației și creșterii date cetățenilor ei, atît în lupte cît și în tratative. În ce privește însă aceste lucruri, Critias și Hermocrate, îmi dau seama că d
niciodată nu voi fi în stare să elogiez îndeajuns pe cetățenii unei asemenea cetăți. Iar această neputință a mea nu are nimic de mirare. De aceeași neputință îi bănuiesc și pe poeți, fie ei vechi sau noi, dar nu pentru că nu respect breasla poeților, ci pentru că, așa cum e evident pentru oricine, imitatorii imită cel mai ușor și cel mai bine lucrurile în mijlocul cărora au fost crescuți; ceea ce le este însă străin este, pentru ei, greu e
de imitat în fapte și extrem de greu în cuvinte[14]. Cît despre tagma sofiștilor, sînt convins că ei sînt foarte pricepuți la discursuri și la alte lucruri frumoase; dar tare mă tem că ei — care, nestatornicindu-se nicăieri,

rătăcesc din cetate în cetate — nu înțeleg ceea ce fac și spun pe timp de război cei ce sînt deopotrivă filosofi și oameni politici pentru a izbîndi în luptă sau în negocieri. Au mai rămas deci cei ca voi, predispuși prin
20 a natură și educație atît la filosofie cît și la politică[15]. Timaios[16], aici de față, cetățean al atît de bine guvernatei cetăți Locri[17], din Italia, care prin avere și neam nu-i este mai prejos nimănui de acolo, a participat la cele mai înalte funcții și onoruri ale cetății, ajungînd totodată, cred eu, în locul cel mai înalt al întregii filosofii. Despre Critias[18] știm cu toții prea bine că nu este deloc străin de ceea ce ne ocupăm. În sfîrșit, despre natura și educația lui Hermocrate[19] avem mărturia multora că ele sînt la înălțimea celor spuse aici. De
b aceea, chibzuind bine, m-am bucurat încă de ieri, cînd mi-ați cerut să vorbesc despre orînduirea cetății, știind că numai voi, dacă ați vrea, ați putea da o continuare potrivită discursului meu. Căci, dintre toți oamenii de astăzi, numai voi puteți arăta cum această cetate intră într-un război pe măsura ei și cum îl poartă așa cum ne-am dori. Dar iată că, recapitulînd la cererea voastră discursul meu de ieri, am ajuns totodată să vă propun ce mai avem de vorbit. Prin urmare sfătuiți-vă
c între voi și, fiind astăzi gazde, propuneți obiectul dezbaterii. Eu sînt gata pregătit și, dintre toți, cel mai însuflețit să-l accept.

HERMOCRATE Desigur, Socrate; și, așa cum a spus și Timaios, nu ne lipsește deloc rîvna și nici nu avem vreun motiv pentru a-ți refuza propunerea. Ieri, cum am ajuns în casa în care ne-a găzduit Critias, ba chiar de pe drum, tocmai despre aceste lucruri am vorbit.
d Apoi, Critias ne-a spus o poveste de demult. Spune-i-o acum și lui Socrate, Critias, ca să judece dacă ea este sau nu potrivită cu ceea ce ne-a cerut.

CRITIAS Așa trebuie să facem, dacă și Timaios, al treilea dintre noi e de aceeași părere.

TIMAIOS Sînt de aceeași părere.

CRITIAS Ascultă, deci, Socrate, neobișnuita, și totuși pe deplin adevărata poveste pe care a spus-o cîndva Solon, cel mai înțelept dintre cei șapte. Acesta, așa
e cum adesea spune el însuși în poeziile sale, era rudă și prieten de nădejde al lui Dropide, străbunicul meu[20]. El i-a povestit lui Critias, bunicul meu — după

cum își reamintea acesta din urmă la bătrînețe, vorbind cu mine — cît de măreț și de minunate erau faptele acelei cetăți de demult, fapte căzute în uitare din cauza multei vremi trecute de atunci și a pieirii majorității oamenilor[21]. Dintre toate aceste fapte, una este cea mai de seamă și pe ea se cade s-o evocăm acum, atît 21 a
pentru a-ți aduce ție un omagiu, Socrate, cît și pentru a o slăvi cum se cuvine pe zeița Atena, ca și cum i-am cînta, de sărbătoarea ei, un imn[22].

SOCRATE Bine zici; dar care este fapta aceea din vechime, pe care, potrivit celor auzite de la Solon, o povestea Critias nu ca pe o simplă legendă, ci ca pe o înfăptuire adevărată a cetății noastre?

CRITIAS O să vă spun, așadar, acea veche poveste pe care am auzit-o de la acel bătrîn. Căci pe atunci Critias era deja, după cum spunea, aproape de 90 de b
ani, iar eu să tot fi avut vreo zece. Ne aflam în timpul Apaturiilor, de Coureotis[23]. Pentru noi, copiii, sărbătoarea s-a desfășurat și atunci, ca de fiecare dată, după obicei, părinții noștri punîndu-ne la întreceri de recitare. S-au recitat dar multe poezii ale multor poeți și, pentru că, cele ale lui Solon erau încă noi pe atunci, mulți dintre copii le-au recitat. Unul din fratria mea, poate doar fiindcă așa credea el, sau poate pentru că voia să-l omagieze pe Critias, a spus că Solon i se pare a fi nu numai cel mai înțelept dintre oameni, ci și cel mai nobil dintre toți poeții. Atunci c
bătrînul, îmi aduc aminte ca azi, se bucură nespus și, surîzînd, spuse:

„Da, Amynandre, dacă Solon n-ar fi neglijat poezia, ci ar fi luat-o în serios, ca ceilalți poeți; dacă ar fi isprăvit aici povestea adusă din Egipt și dacă n-ar fi fost nevoit să lase deoparte poezia din cauza răscoalelor și a tuturor nenorocirilor pe care le-a găsit la întoarcere, d
după părerea mea nici Hesiod, nici Homer, nici vreun alt poet n-ar fi ajuns mai vestit decît el."

„Și despre ce era acea poveste, Critias?" — întrebă Amynandru.

„Era despre cea mai măreață", spuse Critias, „și cea mai renumită, poate și cea mai dreaptă dintre toate faptele acestei cetăți; dar, din cauza trecerii timpului și a morții izvoditorilor ei, povestea n-a mai ajuns pînă la noi."

„Spune-o de la început", a vorbit Amynandru, „ce și cum s-a întîmplat și de la cine a auzit-o Solon, care o povestea ca adevărată."

e „În Egipt", spuse Critias, „în Deltă, în preajma locului unde brațele Nilului se despart, se află o regiune numită Saiticos; iar cea mai mare cetate a acestei regiuni este Sais, de unde era și regele Amasis[24]. Pentru locuitorii acestei cetăți, întemeietorul ei era o zeiță, numită Neith în egipteană, iar în grecește Atena. Ei sînt buni prieteni ai atenienilor și spun că, într-un fel, sînt rudele lor. Ajungînd acolo, Solon a dobîndit
22 a o mare cinste printre ei. Și întrebînd într-o zi despre cele din vechime pe aceia dintre preoți care le știau cel mai bine, și-a dat seama că, despre acele lucruri, nici el și nici vreun alt grec nu știa mai nimic. Odată, vrînd să-i ademenească, a început să le vorbească despre cele mai vechi tradiții ale cetății noastre: despre Phoroneus[25], cel numit și primul om, și despre Niobe[26]; apoi despre ce s-a petrecut după potop: cum s-au năs-
b cut Deucalion și Pyrrha[27] și ce șir de urmași au avut. După care, recapitulînd durata evenimentelor povestite, a încercat să stabilească cît a trecut de atunci. Unul din preoți, care era foarte bătrîn, i-a spus:

«Solon, Solon, voi grecii sînteți mereu copii; nu există grec bătrîn.»

Auzind acestea, Solon l-a întrebat: «Cum poți spune așa ceva?»

Și preotul i-a răspuns: «Sînteți toți tineri la suflet, căci nu aveți în el nici vreo opinie veche și nici vreo
c învățătură încărunțită de vreme. Iar cauza este aceasta: multe și felurite au fost, și vor mai fi, modurile în care au pierit oamenii: cele mai importante s-au datorat focului și apei, iar altele, mai neînsemnate, multor altor cauze. Căci, după cum se spune și la voi, Phaethon[28], fiul lui Helios, după ce a înhămat odată caii la carul tatălui său, nefiind în stare să-l mîne pe drumul părintesc, a incendiat tot ce era pe Pămînt, el însuși pierind lovit de trăsnet. Toate acestea par a al-
d cătui un mit. Adevărul este însă că la intervale mari de timp are loc o deviație[29] a corpurilor cerești ce se mișcă în jurul Pămîntului, iar toate de pe Pămînt pier într-un mare incendiu. Atunci, toți cei care locuiesc în munți, în locuri înalte și în regiuni uscate sînt nimi-

ciți mai degrabă decît cei ce locuiesc în preajma rîurilor
și mării. În schimb pe noi, Nilul, salvatorul nostru și în
alte dăți, ne-a scăpat și atunci, în acea încercare, re-
vărsîndu-se[30]. Pe de altă parte, ori de cîte ori zeii
inundă pămîntul cu apă, purificîndu-l, se salvează nu-
mai păstorii de cirezi și de turme din munți; pe cînd
cei ce locuiesc în cetățile de la voi sînt duși de către
rîuri în mare. În ținutul acesta însă apele nu se re- e
varsă niciodată din înălțimi spre șes, ci, dimpotrivă, ele
țîșnesc firesc, întotdeauna, din adîncuri către supra-
față. De aceea aici au fost salvate cele mai vechi tra-
diții. Adevărul este că în toate locurile unde nu stau
împotrivă nici gerul, nici arșița, există întotdeauna
oameni, uneori mai mulți, alteori mai puțini. Toate 23 a
cîte le știm prin tradiție orală despre ce a fost fru-
mos, măreț sau în alt fel deosebit, fie la voi, fie aici
sau în altă parte, toate acestea au fost consemnate aici,
la noi, și păstrate, încă din vremuri străvechi, în tem-
ple. Pe cînd la voi și la celelalte popoare, ori de cîte
ori se întîmplă ca lucrurile să fie cît de cît orînduite
în ce privește scrisul și toate cîte sînt de trebuință ce-
tăților, vine asupra voastră, la sorocuri prescrise, pre-
cum o boală, potopul ceresc ce îi cruță numai pe cei
inculți și lipsiți de harul Muzelor[31]. Astfel încît voi de-
veniți iarăși neștiutori, ca niște tineri, fără să cu- b
noașteți cîte se petreceau în vremurile străvechi, nici
aici, nici la voi. Iar genealogiile înfățișate de tine,
Solon, cu privire la legendele voastre, cu puțin se deo-
sebesc de basmele copiilor. Întîi de toate, voi nu vă
amintiți decît de un singur potop, deși au fost mai
multe. Și încă ceva: voi nu știți că cel mai
frumos și mai bun neam omenesc s-a născut pe me-
leagurile voastre, neam din care te tragi și tu și în-
treaga voastră cetate de acum, căci din el a dăinuit
cumva o mică sămînță. Voi însă ați uitat toate acestea, c
din cauză că supraviețuitorii, de-a lungul multor ge-
nerații, au murit fără să lase nimic în scris. Căci a fost
o vreme, Solon, înainte de marea nimicire pricinuită
de ape, cînd cetatea de acum a atenienilor era cea mai
pricepută la război și cu mult cea mai bine legiuită
în toate privințele. Într-adevăr, se spune că cele mai
glorioase fapte de arme au fost înfăptuite de către
această cetate și că în ea existau cele mai frumoase rîn-

duieli politice din toate cîte am auzit noi aici că se află sub soare.»

d Auzind acestea, Solon spuse că se miră peste măsură și, cuprins de o mare curiozitate, îi rugă pe preoți să-i povestească pe dată, cît mai exact, tot ce știu despre străvechii săi concetățeni.

Iar preotul îi răspunse: «Cu mare plăcere, Solon, am să-ți spun, atît din respect pentru tine și pentru cetatea ta cît și, nu mai puțin, pentru a aduce cuvenita cinstire zeiței care a fost amînduror cetăților noastre părinte și dascăl. Cetatea voastră e mai veche cu o e mie de ani decît a noastră, deoarece a primit sămînța voastră de la Gaia și Hephaistos[32]. Din scrierile noastre sfinte rezultă că cetatea de aici și-a căpătat orînduirea deplină acum 8000 de ani. Am să-ți arăt deci, pe scurt, legile concetățenilor tăi de acum 9000 de ani; și, dintre toate faptele lor, am să ți-o dezvălui pe cea mai 24 a frumoasă. Apoi, curînd, vom recurge chiar la texte și vom relua totul în amănunt, pe îndelete. Pentru început, compară legile voastre cu cele de aici. Multe din legile voastre de odinioară le vei regăsi în rînduielile noastre de acum: în primul rînd tagma preoților, separată de toate celelalte, apoi tagma meșteșugarilor, în care fiecare își exercită propriul meșteșug fără a se amesteca cu nimeni altul, tagma păstorilor, a vînătob rilor și agricultorilor[33]. Cît despre tagma luptătorilor ți-ai dat seama desigur că ea este aici separată de toate celelalte, lor fiindu-le prescris de către lege să nu se preocupe de nimic altceva decât de război. Mai mult încă, în ce privește felul armelor, lănci și scuturi, noi am fost primii din toată Asia care ne-am înarmat astfel, întocmai cum, pe meleagurile voastre, pe voi v-a învățat cei dintîi zeița. Cît despre cele ale spiritului și despre buna lor orînduire, vezi bine cîtă grijă le-a acordat aici legea chiar de la început, căci ni le-a dezvăluit pe toate — de la meșteșugul profeției pînă la c medicina ce se îngrijește de sănătate, și de la științele acestea divine pînă la cele omenești — și ne-a înzestrat cu toate învățăturile cîte vin la rînd după ele. Ei bine, cu toată această rînduială și rostuire zeița pe voi v-a înzestrat cei dintîi, după ce a ales locul în care v-ați născut, dîndu-și seama că, potrivit amestecului armonios al anotimpurilor, el va putea purta oamenii cei

mai luminați. Și pentru că zeița era deopotrivă iubitoare de război și de înțelepciune, a populat întîiia oară d
tocmai un asemenea loc, menit să-i poarte pe oamenii cei mai asemănători cu ea. Astfel voi, întrecîndu-i în toate privințele pe toți ceilalți, precum vi se cuvenea ca vlăstare și învățăcei ai zeilor, acolo v-ați așezat, folosindu-vă de legi asemănătoare cu ale noastre, și guvernîndu-vă chiar mai bine decît noi. Multe și mari fapte ale cetății voastre admirăm noi aici, citindu-le în scriptele noastre[34]; există însă una ce le întrece pe toate în măreție și în virtute. Scrierile noastre pome- e
nesc de o mare putere stăvilită cîndva de cetatea voastră putere care, în semeția ei, pornise împotriva întregii Europe și a întregii Asii, năpustindu-se dinspre Marea Atlantică[35]. Căci pe atunci acea mare se putea traversa; iar în fața strîmtorii pe care voi o numiți Coloanele lui Heracles[36] se afla o insulă. Această insulă era mai mare decît Libya[37] și Asia[38] la un loc; din ea, călătorii acelei vremi puteau trece pe celelalte insule și din acestea pe întreg teritoriul din față, ce se afla în preajma acelei mări, pe drept cuvînt numită mare. Interiorul strîmtorii de care vorbim pare a fi o fîșie îngustă de apă, avînd un loc strîmt de acces. Cît privește pămîntul care înconjoară acea adevărată mare, 25 a
el poate fi numit, cu deplină potrivire, continent[39]. În insula aceea, Atlantida, s-a constituit, prin puterea regilor ei, un mare și vrednic de mirare regat[40], care stăpînea întreaga insulă, precum și multe alte insule și părți din continent. Pe lîngă acestea mai avea în stăpînire, în partea dinspre noi, Libya pînă către Egipt b
și Europa pînă la hotarele Tyrrheniei[41]. Această putere, după ce și-a adunat la un loc toate forțele, a încercat cîndva să supună, printr-un singur atac, întregul ținut din părțile voastre, dintr-ale noastre și din cele de dincoace de strîmtoare. Și atunci, Solon, s-a arătat pe deplin întregii lumi cîtă pricepere și cîtă dîrzenie se află în puterea cetății voastre. Într-adevăr, întrecînd pe toate celelalte prin tăria ei sufletească și prin meșteșugul armelor, ea a mers întîi în fruntea elenilor; c
apoi, după ce prin forța lucrurilor a fost părăsită de toți ceilalți, a înfruntat singură primejdii cumplite, i-a biruit pe năvălitori și a ridicat semn de biruință, cruțînd de sclavie pe cei rămași slobozi și redîndu-ne

cu mărinimie libertatea tuturor celor ce locuiam dincoace de Coloanele lui Heracles[42]. În timpul ce a urmat, avînd loc năpraznice cutremure și inundații,
d într-o singură zi și în crîncena noapte ce i-a urmat, întreaga voastră armată strînsă la un loc a fost înghițită de pămînt, iar insula Atlantidei a pierit, scufundîndu-se în mare. De aceea, încă și azi, marea de acolo este greu de trecut și de explorat, mîlul aflat la mică adîncime, care provine din scufundarea insulei, stînd drept piedică.»"

Ai auzit, Socrate, pe scurt, cele spuse de Critias cel
e Bătrîn, așa cum le-a auzit el de la Solon. Ieri, pe cînd vorbeai despre cetatea ta și îi înfățișai cetățenii, mă cuprindea uimirea amintindu-mi de toate cîte vi le-am spus acum; m-am gîndit că, printr-o foarte potrivită întîmplare divină, spusele tale aproape coincideau cu
26 a cele ale lui Solon. Atunci însă, pe loc, am tăcut, căci trecuse multă vreme și nu-mi aminteam prea bine. M-am gîndit așadar că ar trebui să-mi reamintesc totul singur, punct cu punct, pentru a fi în măsură să vi le spun apoi și vouă, așa cum vi le-am spus. Vezi, de aceea am primit eu ieri atît de ușor să fac ceea ce ne cereai. Am socotit că nouă o să ne fie cu destul folos să pornim de la un subiect potrivit intențiilor noastre, lucrul cel mai însemnat în asemenea cazuri.
b Deci, așa cum a spus și Hermocrate, îndată după ce am plecat ieri de aici, le-am povestit prietenilor noștri ceea ce-mi aminteam atunci; după ce m-am despărțit de ei, gîndindu-mă bine, pînă noaptea tîrziu, mi-am reamintit totul. Căci nu degeaba se zice că ceea ce ai aflat de copil se ține uimitor de bine minte. Uite, eu, din cele auzite ieri, nu știu dacă-mi pot reaminti tot. În schimb, tare m-aș mira să-mi fi scăpat ceva din cele pe care
c le-am auzit atunci, demult. Simțeam multă bucurie copilăroasă ascultîndu-l pe bătrîn, care îmi istorisea cu multă însuflețire, în timp ce eu nu mai conteneam cu întrebările. Astfel că toate mi-au rămas de neșters în amintire, de parcă ar fi niște imagini gravate. Chiar din zorii zilei le-am spus și lor toate acestea, ca să aibă și ei ce să-ți spună. Iar acum, Socrate, că doar de asta ți-am zis tot ce ți-am zis, sînt gata să vorbesc. Și nu numai în mare, ci așa cum le-am auzit pe fiecare în parte. Cetățenii și cetatea pe care ni le-ai înfățișat

ieri ca pe un mit le vom strămuta acum în realitate
și vom statornici că această cetate a ta este vechea cetate d
a Atenei; iar pe cetățenii imaginați de tine îi vom
declara că sînt adevărații noștri strămoși, aceia des-
pre care vorbea preotul. Nici nu se poate potrivire
mai mare și n-avem cum greși spunînd că ei sînt cei
de atunci. Luîndu-ne împreună această sarcină, vom
încerca, după puterile noastre, să răspundem așa cum
se cuvine celor cerute de tine. Dar mai întîi să vedem
dacă tema aceasta ne este pe plac, sau dacă trebuie să e
căutăm o alta în locul ei.

SOCRATE Și ce alt subiect am putea prefera în locul acestuia, Critias? Care s-ar potrivi mai bine, prin natura sa, cu sacrificiul ce-l aducem astăzi zeiței? Și unde mai pui că, lucru foarte important, nu-i vorba de un mit plăsmuit, ci de o istorie adevărată. Iar dacă am renunța la toate acestea, cum și unde vom găsi altele mai pe placul nostru? Nu, nici vorbă de așa ceva. Al vostru e acum cuvîntul, iar eu, în schimbul ostenelii mele de ieri, mă voi odihni, ascultîndu-vă. 27 a

CRITIAS Iată, Socrate, cum am rînduit noi banchetul pe care îl dăm în cinstea ta. Ne-am gîndit că Timaios, ca cel mai bun astronom dintre noi, și ca unul care s-a străduit cel mai mult să cunoască natura universului, ar trebui să vorbească cel dintîi, începînd cu nașterea lumii și sfîrșind cu natura oamenilor[43]. După Timaios voi vorbi eu, ca și cum i-aș primi pe oameni gata zămisliți prin vorba sa, iar de la tine i-aș lua pe aceia cărora tu le-ai dat o creștere deosebită. Și pe aceștia din urmă, potrivit poveștii și legiuirii lui b
Solon, aducîndu-i în fața noastră ca în fața unor judecători, să-i facem cetățeni ai acestei cetăți, și să considerăm astfel că ei sînt acei atenieni de demult, scoși din uitare de scrierile sfinte, rămînînd ca pe mai departe să vorbim despre ei ca despre niște cetățeni atenieni adevărați.

SOCRATE Din cîte văd, ospățul de cuvinte pe care mi-l dați la rîndul vostru este unul desăvîrșit și plin de strălucire. Prin urmare, este datoria ta, Timaios, să vorbești acum, dar nu înainte de a-i invoca, potrivit datinei, pe zei.

c TIMAIOS Dar de bună seamă, Socrate, căci așa fac toți cei care au un dram de înțelepciune: ori de cîte ori sînt pe cale să înceapă o treabă, fie ea mică sau mare, invocă într-un fel sau altul un zeu[44]. Cu atît mai mult noi, care ne propunem să vorbim despre univers — cum s-a născut sau dacă nu cumva este nenăscut — trebuie, dacă nu sîntem cu totul necugetați, să-i invocăm atît pe zei cît și pe zeițe și să-i rugăm să ne ajute, în așa fel încît tot ce vom avea de spus să fie spus cît mai pe placul minții lor, fiind astfel și pe placul nostru. Aceasta să fie invocația în ce-i pri-
d vește pe zei. Va trebui însă să chemăm în ajutor și propriile noastre puteri, pentru ca voi să înțelegeți cît mai ușor, iar eu să înfățișez cît mai clar ceea ce gîndesc despre subiectul ce ne stă în față.

Așadar, după părerea mea, mai întîi trebuie să facem următoarea distincție: ce este ființa veșnică, ce nu are devenire, și ce este devenirea veșnică, ce nu are
28 a ființă[45]. Ceea ce este veșnic identic cu sine poate fi cuprins de gîndire printr-un discurs rațional, iar ceea ce devine și piere, neavînd niciodată ființă cu adevărat, este obiectul opiniei și al sensibilității iraționale[46]. În plus, tot ceea ce devine, devine în mod necesar sub acțiunea unei cauze, căci în lipsa unei cauze
b nimic nu poate avea devenire[47]. Ori de cîte ori Demiurgul[48] privește neclintit la ceea ce este identic cu sine și se folosește de un asemenea model[49] în realizarea formei și specificului înfăptuirii sale, el, în felul acesta, desăvîrșește totul ca ceva frumos[50]. Cînd însă Demiurgul privește la ceea ce se află în devenire și se folosește de acest model supus devenirii, el va săvîrși totul ca ceva departe de a fi frumos[51].

Deci, despre cer ca întreg — deși i s-ar putea zice și cosmos sau chiar într-un fel mai potrivit[52] — trebuie să cercetăm mai întîi acel lucru, care, așa cum am spus, trebuie cercetat din capul locului cu privire la orice, și anume: este el veșnic, neavînd naștere, sau este născut, începînd dintr-un început oarecare. Este născut; căci este vizibil, palpabil și are trup, iar toate de acest fel sînt sensibile; și cele sensibile, așa cum
c am spus, putînd fi concepute prin opinia întemeiată pe sensibilitate, au devenire și sînt generabile. Dar, afirmăm că tot ceea ce devine, devine în mod necesar

sub acțiunea unei anumite cauze. A găsi pe autorul și pe tatăl acestui univers e un lucru greu, și odată găsit, este cu neputință să-l spui tuturor[53]. Revenind, asta trebuie să cercetăm despre univers: privind către care din cele două modele l-a făurit făuritorul lui, și 29 a
anume: privind către ceea ce este egal cu sine și mereu la fel, sau către ceea ce este în devenire? Iată că, dacă acest cosmos este frumos și Demiurgul este bun, e limpede că, în timp ce-l făurea, acesta a privit la modelul veșnic. Iar dacă, ceea ce nici să rostim nu ne este îngăduit, cosmosul n-ar fi frumos și Demiurgul ar fi rău, acesta s-ar fi uitat la modelul devenirii. Este însă
limpede că, în timp ce-l făurea, acesta a privit la mo- b
căci, dintre cele născute, Universul este cel mai frumos, iar dintre cauze, Demiurgul este cea mai bună. Fiind născut așadar în acest fel, cosmosul a fost făurit după modelul care poate fi conceput cu rațiunea, printr-un discurs rațional, și care este mereu identic cu sine.

Așa stînd lucrurile, este necesar ca acest univers să fie o copie a ceva[54]. În orice domeniu, cel mai important este să începi cu ceea ce ține de natura lucrurilor cercetate. Trebuie să distingem așadar copia de modelul ei, ca și cînd vorbele ar fi înrudite cu lucrurile a căror explicație o dau. Pe de-o parte vorbirea despre ceea ce este stabil, constant și cognoscibil cu ajutorul rațiunii va fi ea însăși stabilă și de nezdruncinat, fapt care, în măsura în care este posibil, nu trebuie să lipsească unor discursuri inexpugnabile și irefutabile; pe de altă parte, vorbirea despre ceea ce este copia celei dintîi realități, copie ce nu este decît o imagine a acelei realități, nu va fi, la rîndul ei, decît o vorbire verosimilă și se va afla față de primul tip
de vorbire într-un anume raport; căci în acest raport, c
în care se află ființa față de devenire, se află și adevărul față de credință[55]. Așadar, Socrate, dacă în multe puncte ale multor probleme privitoare la zei și la nașterea universului nu vom fi în stare să dăm un discurs care să fie în toate punctele sale pe deplin necontradictoriu și extrem de exact, să nu te miri. Dar, dacă vom oferi discursuri la fel de plauzibile ca oricare altele, va trebui să le acceptăm, amintindu-ne că atît eu,

cel care vorbesc, cît și voi, judecătorii mei, nu sîntem
decît oameni, și deci, în privința celor spuse mai
d înainte, se cuvine să acceptăm un mit verosimil și să
nu mai căutăm nimic dincolo de el[56].

SOCRATE Minunat, Timaios; totul trebuie acceptat pe deplin așa cum propui tu. Am primit cu admirație introducerea ta. Acum, întregește pentru noi, punct cu punct, legea universului.

TIMAIOS Să spunem deci, din ce cauză a alcătuit
e Demiurgul devenirea și acest univers. El era bun, iar în cel bun nu poate apărea nici o invidie, niciodată, față de nimic. Fiind deci lipsit de invidie[57], el a vrut ca totul să fie cît mai asemănător, cu sine. Primit din partea unor bărbați înțelepți, acest principiu fundamental al devenirii și al universului trebuie acceptat
30 a pe deplin. Dorind deci ca toate să fie bune și, atît cît îi stătea în putință, nimic să nu fie imperfect, Demiurgul a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaus și aflat într-o mișcare discordantă și haotică[58] și l-a condus din dezordine în ordine, considerînd că ordinea este întru totul mai bună decît dezordinea. Celui mai bun nu-i este și nici nu i-a fost îngăduit vreodată să facă altceva
b decît ceea ce este cel mai frumos. Așadar, după ce a chibzuit, și-a dat seama că, în ce privește cele care sînt prin natura lor vizibile, nici o înfăptuire al cărei întreg este lipsit de spirit nu va putea fi vreodată mai frumoasă decît una al cărei întreg are spirit și că, în plus, este imposibil ca în ceva să existe spirit fără suflet[59]. În virtutea acestui raționament, Demiurgul a zidit universul punînd spiritul în suflet și sufletul în trup, pentru ca ceea ce va fi făcut să fie, prin natura sa, cît mai frumos și mai bun. Astfel stînd lucrurile potrivit unui discurs verosimil, trebuie să spunem că
c acest univers este — din cauza providenței zeului — cu adevărat o ființă însuflețită și rațională.

Odată stabilite cele de mai înainte, trebuie să spunem acum ceea ce urmează acestora: în asemănarea căreia dintre viețuitoare a alcătuit Demiurgul universul? Să considerăm că nu prin asemănarea cu vreo făptură ce este doar specie, căci nimic frumos nu s-ar putea naște vreodată fiind asemănător cu ceva incomplet, ci, să admitem că universul este cel mai asemănător aceluia ale cărui părți sînt toate celelalte viețui-

toare, luate fie individual, fie pe genuri[60]. Căci acesta are cuprinse în sine însuși toate viețuitoarele inteligibile, la fel cum acest univers ne cuprinde pe noi și pe d
toate celelalte creaturi vizibile. Demiurgul, dorind ca universul să fie cît mai asemănător cu cel mai frumos și mai desăvîrșit în toate privințele dintre entitățile inteligibile, a alcătuit o viețuitoare unică și vizibilă, care cuprinde în sine toate viețuitoarele cîte sînt, potrivit naturii lor, de același fel. Aveam oare dreptate 31 a
cînd l-am numit un univers unic, sau era mai corect să vorbim de mai multe sau de o infinitate? Unic, de vreme ce a fost alcătuit potrivit modelului său; căci cel care cuprinde toate viețuitoarele inteligibile n-ar putea fi împreună cu un al doilea, pentru că atunci ar trebui să existe o altă viețuitoare care să le cuprindă pe acestea două ca părți ale sale, iar în acest caz ar fi mai corect să spunem că universul nu este asemănător acelora două, ci acesteia care le cuprinde. Așadar, pentru ca acest cosmos să fie asemănător acestei viețuitoare, desăvîrșit în ce privește unicitatea sa, creatorul n-a făcut nici două, nici un număr infinit de lumi. Acest univers a fost născut, este și va fi unul singur și unic în felul său[61]. b

Născutul, de bună seamă, trebuie să fie corporal, și ca atare vizibil și tangibil; dar nimic vizibil nu s-ar putea naște vreodată fără foc și nimic tangibil fără ceva solid, și nici ceva solid fără pămînt. De aceea Demiurgul, cînd a început să alcătuiască corpul universului, l-a făcut din foc și pămînt. Dar, este imposibil să alcătuiești în chip frumos două lucruri fără un al treilea, căci este necesar să existe ceva la mijloc care c
să le lege. Dintre legături, cea mai frumoasă este aceea care se face pe sine și pe cele corelate cu ea să fie cît mai unitare; iar acest lucru îl realizează în chipul cel mai complet, prin natura ei, proporția geometrică[62]. Căci, ori de cîte ori, dintre trei numere, numărul mijlociu dintre celelalte două, care sînt fie la cub, fie la pătrat, este astfel încît ceea ce este primul față de 32 a
mediu este mediul față de ultimul, și invers: ceea ce este ultimul față de mediu este mediul față de primul, atunci mediul devine și primul și ultimul, iar primul și ultimul devin mediu; și în aceste condiții toate vor

deveni cu necesitate identice între ele, și astfel toate vor forma o unitate[63].

Așadar, dacă corpul universului trebuia să fie o b suprafață plană, neavînd nici o adîncime, atunci o singură medie ar fi fost suficientă pentru a lega pe cele corelate cu ea și pe sine însăși: dar universul trebuia să aibă o formă solidă, iar pe cele solide le îmbină în chip fericit la un loc întotdeauna două medietăți, niciodată una singură. În acest fel, Demiurgul a așezat între foc și pămînt apa și aerul și le-a dispus, atît cît era posibil, într-un același raport, astfel încît ceea ce este focul față de aer este aerul față de apă, iar ceea ce este aerul față de apă este apa față de pămînt, îmbinîndu-le astfel la un loc și alcătuind un univers vizibil și tangibil[64].

Din aceste cauze și din astfel de materii, patru la c număr, a fost născut corpul universului, concordînd prin proporție geometrică și dobîndind de aceea Iubire[65], astfel încît, întorcîndu-se asupra lui însuși, a devenit de nedesfăcut de către altcineva decît de către cel care l-a făcut.

În alcătuirea lumii a intrat fiecare dintre cele patru elemente în întregul său. Într-adevăr, Demiurgul a alcătuit universul din tot focul, toată apa, tot aerul și tot pămîntul, nelăsînd afară nici o parte și nici o pud tere a nici unuia, urmărind mai întîi ca totul să fie o viețuitoare cît mai întreagă cu putință și desăvîr-33 a șită, alcătuită din părți desăvîrșite; apoi ca universul să fie unic, nelăsînd în afară nimic din care s-ar fi putut naște o altă asemenea lume: și, în sfîrșit, ca universul să fie lipsit de bătrînețe și boli. Demiurgul știa, potrivit cunoașterii sale desăvîrșite, că cele calde și cele reci, precum și toate cîte au puteri violente, împrejmuind din afară și lovind un corp compus, îl dizolvă și, aducînd asupră-i boli și bătrînețe, îl fac să piară. Din această cauză și potrivit acestui raționament, Demiurgul a alcătuit universul din toate elementele în întregul lor, ca un tot unic, desăvîrșit, nesupus bătrîneții și bolii. Iar ca formă, i-a dat-o pe cea potrivită b și înrudită ca natură. Pentru viețuitoarea care urma să cuprindă în sine toate celelalte viețuitoare, forma cea mai potrivită era aceea care cuprindea în sine toate celelalte forme. De aceea, Demiurgul a făurit univer-

sul în formă de cerc și de sferă, avînd peste tot extremele la fel de depărtate de centru — dintre toate formele, cea mai desăvîrșită și mai asemănătoare cu sine. Căci Demiurgul a considerat că identicul este de mii de ori mai frumos decît opusul său. Cu mare grijă, Demiurgul l-a făcut neted pe toată suprafața sa exterioară, din mai multe motive. Căci universul nu avea c
deloc nevoie de ochi și de urechi, pentru că în afară nu rămăsese nimic vizibil sau audibil; nu exista aer care să-l împrejmuiască și care să ceară respirație; în plus, el nu avea nevoie de nici un organ prin care să primească în sine hrana și să o elimine din nou, după ce va fi digerat-o. Nimic nu intră în el, pe nicăieri, deoarece nu este nimic în afara lui. Pentru că el a fost astfel născut încît să-și ofere sieși drept hrană rezultatele propriilor sale distrugeri, fiind deopotrivă agent d
și pacient al tuturor acțiunilor sale. Căci făuritorul lui a gîndit că el va fi mai bun dacă nu va avea nevoie de nimic, decît dacă va avea nevoie de ceva.

Universul nu avea nevoie de mîini cu care să ia ceva sau cu care să se apere și nici de picioare sau altceva pe care să stea. De aceea, Demiurgul s-a gîndit că este zadarnic să-i atașeze astfel de membre. Dintre cele șapte tipuri de mișcări[66], el i-a atribuit-o pe cea 34 a
mai adecvată trupului universului, și anume pe cea mai apropiată de rațiune și inteligență[67]. De aceea, Demiurgul, învîrtindu-l uniform, în același loc și în propriile sale limite, l-a făcut să se miște rotindu-se în cerc. El i-a retras toate celelalte șase tipuri de mișcări și l-a făcut să nu rătăcească în felul lor. Și pentru că nu avea nevoie de picioare pentru această mișcare circulară, l-a născut fără picioare[68].

Acesta a fost, în întregul său, raționamentul zeului veșnic existînd, gîndit cu privire la zeul ce urma să fie b
cîndva; potrivit acestui raționament, el a făurit un corp neted, uniform și pretutindeni egal față de centru, întreg și desăvîrșit, alcătuit din corpuri desăvîrșite. După ce a pus sufletul în mijlocul universului, Demiurgul l-a întins prin tot corpul acestuia și, mai mult, l-a înfășurat pe dinafara lui, formînd un univers care se rotește în cerc, unic, fără pereche, singuratic și avînd prin propria sa virtute puterea de a coexista cu sine, neavînd nevoie de nici un altul, pe deplin con-

ştient şi iubitor de sine însuşi. Din aceste motive, Demiurgul a zămislit universul ca pe un zeu fericit.

El n-a făcut sufletul mai tînăr decît trupul — aşa
c cum încercăm noi acum să-l prezentăm — căci, unindu-le, n-a îngăduit ca cel mai bătrîn să fie cîrmuit de către cel mai tînăr. Numai că noi vorbim cumva la întîmplare şi după aparenţe. El a făcut sufletul, şi prin naştere şi prin virtute, înaintea trupului şi mai bătrîn decît acesta, ca un stăpîn poruncind unui supus[69]. Demiurgul a alcătuit sufletul din următoarele elemente, în chipul acesta: întîi a amestecat într-o
35 a anumită proporţie existenţa indivizibilă, veşnic identică cu sine, cu existenţa divizibilă, care se află, în corpuri, într-un proces de devenire, obţinînd din amîndouă o a treia formă de existenţă; apoi a alcătuit, în acelaşi fel, din natura identicului şi din cea a diferitului, încă două amestecuri: unul din ceea ce era indivizibil în acestea şi unul din părţile lor ce pot fi divizate în corpuri. După care, luîndu-le pe acestea trei, le-a amestecat pe toate într-o singură formă, îmbinînd cu forţa natura diferitului, care era greu de amestecat, cu cea a identicului, şi amestecîndu-le apoi cu existenţa inter-
b mediară. După ce a făcut din acestea trei o unitate, a împărţit din nou întregul în atîtea părţi cîte se cuvenea, fiecare parte fiind rezultatul unui amestec de identic, diferit şi existenţă intermediară[70].

Apoi a început să divizeze astfel: mai întîi a separat o parte din întreg; apoi o a doua parte, dublă faţă de prima; o a treia, cu jumătate mai mare faţă de a doua
c şi de trei ori mai mare decît prima; o a patra, dublă faţă de a doua; o a cincea, triplă faţă de a treia; o a şasea, de opt ori mai mare decît prima şi o a şaptea, de 27 de ori mai mare decît prima. După acestea a
36 a umplut intervalele duble şi triple, tăind mai departe părţi din amestecul final şi punîndu-le între părţile divizate astfel încît în fiecare interval să fie două medii: prima depăşind o extremă şi fiind depăşită de cealaltă cu aceeaşi parte din fiecare extremă; iar a doua depăşind o extremă cu acelaşi număr cu care este depăşită de către cealaltă. Din aceste relaţii au apărut, în
b intervalele iniţiale, intervalele de 3/2, 4/3 şi 9/8. Apoi el a completat toate intervalele de 4/3 cu intervalul de 9/8, lăsînd în fiecare o fracţie, astfel încît intervalul ră-

mas al acestei fracții își are termenii în proporția numerică 256/243[71]. Și astfel amestecul din care a tăiat toate aceste părți a fost folosit integral. Toată această compoziție a tăiat-o în două, de-a lungul ei, și — încrucișînd cele două părți în mijlocul lor, asemenea literei X — le-a curbat pe fiecare în cîte un singur cerc și a c
unit extremitățile fiecăruia astfel încît fiecare cerc să se închidă și să se întîlnească cu celălalt în punctul opus intersecției lor. Apoi le-a cuprins într-o mișcare circulară, uniformă, în jurul unui centru fix; iar pe unul din aceste cercuri l-a făcut exterior și pe celălalt interior. El a hotărît ca mișcarea cercului exterior să fie cea a naturii identicului și mișcarea cercului interior — cea a naturii diferitului. Mișcării identicului i-a dat un sens către dreapta pe direcția laturii, iar mișcării diferitului un sens către stînga pe direcția diagonalei. Dar supremație i-a dat mișcării identicului și uniformului, căci acesteia singură i-a îngăduit să fie nedivizată. În schimb, a divizat mișcarea internă de șase ori în șapte cercuri inegale, fiecare interval corespunzînd unui interval dublu și triplu, fiind trei intervale duble și trei triple. El a orînduit ca cercurile să se miște în sensuri opuse unul față de altul, trei dintre ele avînd aceeași viteză, iar restul de patru avînd viteze diferite atît unele față de altele cît și față de celelalte trei, dar mișcîndu-se potrivit proporției[72]. d

După ce întreaga alcătuire a fost terminată potrivit gîndului făuritorului, acesta a început să clădească în interiorul sufletului tot ceea ce era corporal și, făcînd e
să coincidă centrul sufletului cu cel al corporalului, le-a armonizat. Iar sufletul s-a amestecat pretutindeni cu universul, din centru pînă la extremitățile acestuia, înfășurîndu-l din afară în cerc și făcîndu-l să se învîrtească în sine. Cu acest început divin și-a început sufletul viața sa rațională și fără odihnă, pentru vecie[73]. Și astfel corpul universului s-a născut vizibil, iar sufletul invizibil, suflet ce participă la rațiune și 37 a
armonie — cel mai bun dintre cele născute, zămislit de către cel mai bun dintre cele inteligibile și veșnice.

Așadar, sufletul — fiind amestecat din aceste trei părți: din natura identicului și a diferitului și din existență; fiind divizat și îmbinat potrivit proporției și învîrtindu-se în jurul lui însuși — ori de cîte ori este în

contact cu ceva care are o existență divizibilă sau cu ceva care are o existență indivizibilă, se pune în mișcare în întregul lui și spune: prin raport la ce anume, și cum, și în ce scop, și cînd se întîmplă ca ceva să fie definit ori ca identic, ori ca diferit față de indiferent ce lucru dat, cu care el este identic sau de care se deosebește, fie acesta din rîndul celor care devin, fie din acela al celor veșnic aceleași.

Astfel se produce un raționament deopotrivă de adevărat, atît cu privire la ceea ce este diferit, cît și cu privire la ceea ce este identic, și care este purtat fără glas și sunet în ceea ce se mișcă de la sine[74]. Ori de cîte ori acest raționament privește sensibilul și ori de cîte ori cercul diferitului, mișcîndu-se corect, îl vestește întregului suflet al lumii, atunci se produc opinii și credințe ferme și adevărate; în schimb, ori de cîte ori raționamentul privește ceva calculabil și ori de cîte ori cercul identicului, mișcîndu-se prielnic, dezvăluie aceste lucruri sufletului, atunci înțelegerea rațională și știința apar în mod necesar. Iar în ce anume aceste două forme de cunoaștere se nasc, oricine ar numi altceva decît sufletul, va spune tot ce vrei, dar nu adevărul.

O dată ce a văzut că universul se mișcă și este viu, născut ca sfînt lăcaș al zeilor nemuritori, tatăl care l-a zămislit a fost cuprins de încîntare și, bucurîndu-se, s-a gîndit cum să-l facă și mai asemănător modelului lui. Și cum acest model este o viețuitoare veșnică, Demiurgul s-a străduit să desăvîrșească universul și în această privință. Dar natura veșnică a viețuitoarei-model era cu totul imposibil de conferit viețuitoarei născute. Atunci s-a gîndit să facă, cumva, o copie mobilă a eternității și, în timp ce orînduia universul, a făcut după modelul eternității statornice în unicitatea sa o copie care veșnic se mișcă potrivit numărului — adică ceea ce noi am denumit timp. Căci, înainte de nașterea cerului nu existau zile și nopți, luni și ani; Demiurgul însă a făcut astfel încît ele să apară o dată cu alcătuirea universului. Toate acestea sînt părți ale timpului și atît *a fost* cît și *va fi* sînt forme născute ale timpului, pe care, nedîndu-ne seama, le atribuim în mod greșit existenței veșnice. Căci noi spunem *a fost, este* și *va fi*, dar, într-o vorbire adevărată, numai *este* i se potri-

veşte, în timp ce *a fost* şi *va fi* se cad a fi enunţate despre devenirea ce se desfăşoară în timp; căci acestea 38 a
sînt mişcări, pe cînd ceea ce este veşnic identic şi imobil nu poate deveni nici mai bătrîn, nici mai tînăr prin trecerea timpului; şi nici nu a fost cîndva, nici nu este acum şi nici nu va fi vreodată în devenire[75]; şi, în general, nimic nu-i aparţine din ceea ce devenirea leagă de cele supuse simţurilor, ci acestea s-au născut ca forme ale timpului, care imită eternitatea şi se mişcă în cerc potrivit numărului[76]. Şi, în plus, mai spunem şi astfel de b
lucruri: că trecutul *este* trecut, că prezentul *este* prezent, că viitorul *este* viitor şi că inexistentul *este* inexistent[77] — toate expresii incorecte. Dar, poate că nu acum este momentul potrivit pentru a clarifica aceste lucruri.

Aşadar timpul s-a născut odată cu cerul, pentru ca, născute fiind împreună, împreună să piară, dacă va fi vreodată să piară; şi cerul a fost făcut după modelul naturii eterne, pentru a fi cît mai asemănător cu aceasta. Căci modelul este o existenţă veşnică, pe cînd c
cerul a fost, este şi va fi de-a lungul întregului timp, pînă la capătul lui[78].

Acesta a fost raţionamentul şi intenţia zeului cu privire la naşterea timpului. Dar, ca să existe timp, s-au născut Soarele, Luna şi celelalte cinci astre, cele numite rătăcitoare[79], pentru a delimita şi a păstra numerele timpului. Iar zeul, după ce a făcut trupurile fiecăreia dintre ele, le-a pus pe orbitele aflate în cercul în care se mişcă diferitul, 7 astre pe 7 orbite: Luna pe prima orbită dimprejurul Pămîntului, Soarele pe a d
doua de deasupra Pămîntului; pe Astrul Dimineţii şi pe cel închinat lui Hermes le-a pus să se miste pe cîte o orbită cu aceeaşi viteză ca a Soarelui[80], dar avînd o putere contrară acestuia[81]. Astfel se face că Soarele, Astrul lui Hermes şi cel al dimineţii se ajung unul pe altul şi sînt deopotrivă ajunse unele de altele. În ce priveşte celelalte astre, unde le-a aşezat şi din ce motive, dacă cineva le-ar înfăţişa pe toate, expunerea, e
deşi e marginală, ar cere un efort mai mare decît ţelul principal al discursului pentru care ar fi rostită. Aceste lucruri ar putea fi explicate pe îndelete mai tîrziu, cînd vom găsi răgazul necesar. Aşadar, după ce fiecare dintre toate cîte trebuiau să constituie timp a ajuns la miş-

carea potrivită sieşi şi după ce — ca trupuri unite prin legături însufleţite — toate au devenit fiinţe vii şi au învăţat ceea ce li s-a orînduit, au început să se mişte
39 a în planul diferitului, care era oblic, încrucişîndu-se cu planul identicului şi supunîndu-i-se. Astfel, unele se roteau în cercuri mai mari, altele în cercuri mai mici — cele din cercurile mai mici se roteau mai repede şi cele din cercurile mai mari se roteau mai încet. Datorită mişcării identicului, cele care se rotesc mai repede par a fi întrecute de către cele care se rotesc mai încet, deşi acestea le întrec pe primele. Căci mişcarea identicului — rotind, în spirală, toate cercurile lor, de-
b oarece aceste cercuri înaintează cu două mişcări distincte şi de sens contrar — a făcut ca astrul care se mişcă cel mai încet prin raport la ea, ea mişcîndu-se cel mai repede, să pară că-i urmează cel mai îndeaproape[82]. Iar pentru a exista o măsură evidentă, şi anume cu ce încetineală şi cu ce repeziciune se mişcă astrele pe cele opt orbite unele faţă de altele, Demiurgul a aprins o lumină în a doua dintre mişcările circulare faţă de Pămînt, lumină pe care noi o numim astăzi Soare, pentru ca să lumineze cît mai bine întregul cerului şi pentru ca să participe la număr fiinţele că-
c rora acest lucru li se potrivea, învăţîndu-l de la mişcarea identicului şi uniformului[83]. În acest fel şi din aceste cauze s-au născut ziua şi noaptea — revoluţia unicei şi celei mai inteligente mişcări circulare. Iar luna s-a născut cînd Luna, străbătînd cercul ei propriu, a ajuns din urmă Soarele, şi anul, cînd Soarele şi-a împlinit rotirea lui proprie. Oamenii, cu excepţia cîtorva, deoarece n-au înţeles mişcările celorlalte planete, nici nu au nume pentru ele, nici nu le pot măsura unele faţă de altele cu ajutorul numerelor, astfel încît — ca
d să zicem aşa — nici nu-şi dau seama că mişcările rătăcitoare ale acestora reprezintă timp — mişcări care sînt neînchipuit de numeroase şi uimitor de diverse[84]. Totuşi, nu mai puţin, este posibil să înţelegem că numărul perfect al timpului umple anul perfect ori de cîte ori vitezele relative ale tuturor celor opt revoluţii — care, terminîndu-şi rotirea, se întorc la punctul iniţial — sînt măsurate prin cercul mişcării uniforme a identicului[85]. Potrivit acestor lucruri şi din cauza lor s-au născut toate acele astre cîte, mergînd prin cer, au

puncte de întoarcere, pentru ca universul să fie cît mai asemănător cu viețuitoarea perfectă și inteligibilă în e
ceea ce privește imitarea naturii ei eterne.

Pînă la nașterea timpului, universul fusese deja făcut în celelalte privințe cît mai asemănător cu cel după care a fost copiat; dar el nu cuprindea încă toate ființele existente înlăuntrul său și prin aceasta era încă neasemănător. De aceea Demiurgul s-a apucat să împlinească ceea ce îi rămăsese de făcut modelîndu-l după natura modelului lui. El s-a gîndit că universul trebuie să conțină toate formele, diferite între ele, pe care intelectul le observă în viețuitoarele care există. Iar ele sînt patru: prima este neamul ceresc al zeilor, alta, neamul înaripat și prin văzduh zburător, a treia, a ce- 40 a
lor acvatice; și cea a pedestrelor și terestrelor, a patra. Demiurgul a făcut forma divinului în cea mai mare parte din foc, pentru ca să fie cea mai strălucitoare și cea mai frumoasă la vedere; și, copiind-o după modelul întregului, i-a dat o formă sferică și apoi a pus-o în înțelepciunea supremului pentru a o însoți, distribuind-o în formă de cerc în întregul cer, pentru a-i fi acestuia, în întregul său, adevărată și felurită podoabă. Fiecărui zeu i-a dat două mișcări: una uniformă b
și în același loc, ca unuia care gîndește în sine veșnic aceleași gînduri despre aceleași lucruri, iar cea de a doua înspre înainte, ca unuia care este dominat de revoluția identicului și asemănătorului. Cît privește celelalte cinci mișcări, fiecare este nemișcat și fix, pentru ca fiecare să fie cît mai desăvîrșit cu putință[86]. Din această cauză s-au născut atîtea dintre astrele fixe cîte sînt veșnic nemișcate — ființe nerătăcitoare, divine și veșnice și care se rotesc uniform în același loc. Pe cînd astrele care își schimbă direcția și ca atare rătăcesc, așa cum am spus mai înainte, s-au născut după acestea. Cît despre Pămînt, doica noastră, și care se rotește împrejurul axei întinse de la un capăt la altul al lumii, Demiurgul l-a făcut paznic și făuritor al nopții și al d
zilei — primul și cel mai venerabil dintre zeii care s-au născut înlăuntrul cerului. Dar, pentru a descrie dansurile acestor astre, alăturările lor și contra-revoluțiile cercurilor lor, unele față de altele; și ce se întîmplă în momentele de conjuncție și în cele de opoziție ale zeilor; și, în momentele de conjuncție, care dintre zei

ajung unul în fața celuilalt și cîți în poziții opuse; și cînd se află unul în fața celuilalt; și potrivit căror intervale de timp, cînd unul, cînd altul, sînt ascunși privirilor noastre și cînd se arată din nou, dînd spaime și
d semne celor care nu sînt în stare să calculeze despre cele ce urmează să se petreacă — ei bine, a spune toate acestea fără modelele lor vizibile ar fi o trudă zadarnică. Dar, în privința aceasta, ajungă-ne cele spuse pînă acum și sfîrșească-se aici discursul despre natura zeilor vizibili și născuți[87].

Dar, cu privire la celelalte divinități, a le spune și a le cunoaște nașterea e ceva peste puterile noastre; aici trebuie să dăm crezare celor de dinaintea noastră,
e care — fiind așa cum zic ei, vlăstare ale zeilor — știu fără greș, pare-se, cine le erau strămoșii. Prin urmare e cu neputință să nu dai crezare unor fii de zei, deși ei nu vorbesc nici cu argumente plauzibile, nici cu argumente necesare; dat fiind însă că vorbesc despre familiile lor, trebuie — urmînd tradiția — să-i credem. Și astfel, potrivit lor, fie și fie spusă nașterea acestor zei. Okeanos și Tethys s-au născut ca vlăstare ale Pămîntului și Cerului, iar din aceștia s-au născut Phorkys,
41 a Cronos și Rhea și toți cei dimpreună cu ei. Și din Cronos și Rhea — Zeus și Hera și toți frații și surorile lor, și în continuare toți cei care s-au născut din aceștia[88]. Așadar, după ce s-au născut toți zeii, atît cei care se rotesc sub ochii noștri, cît și cei care nu se arată decît atunci cînd vor, iată ce le-a spus zămislitorul acestui întreg:

„Zei ai zeilor, înfăptuirile cărora eu le sînt demiurg și tată, înființate fiind prin mine, sînt indisolubile atîta vreme cît eu nu voiesc altfel[89]. Căci tot ceea ce a fost
b legat poate fi dezlegat; dar, a voi să dezlegi ceea ce este bine îmbinat și funcționează bine, ar însemna să fii rău[90]. De aceea, deși sînteți născuți, voi nu sînteți nici nemuritori, nici pe de-a întregul indestructibili. Totuși, nici nu veți fi distruși, nici nu veți avea parte de moarte, dobîndind o legătură mai mare și mai puternică decît acelea cu care ați fost legați atunci cînd v-ați născut, și anume voința mea. Acum, luați aminte la cele ce am să vă spun. Au mai rămas nenăscute încă trei specii muritoare. Dacă acestea nu se vor naște, cerul va fi nedesăvîrșit, căci el nu va cuprinde în sine toate

speciile de viețuitoare, așa cum ar trebui dacă ar fi cu
adevărat desăvîrșit. Dar, dacă acestea s-ar naște și ar c
participa la viață prin mine, atunci ar fi egale cu zeii.
Așadar, pentru ca să existe ființe muritoare și pentru
ca acest întreg să fie într-adevăr un întreg, îndreptați-vă, atît cît stă în natura voastră, către alcătuirea de
viețuitoare, imitînd puterea prin care eu v-am zămislit
pe voi. Cît despre acea parte din ele care se cuvine să
poarte același nume cu nemuritorii, cea numită divină
și care guvernează în acelea dintre ele care vor întotdeauna să urmeze dreptății și vouă, eu am să v-o dau,
eu semănînd-o și dîndu-i început. Cît despre rest, voi, d
împletind ceea ce este muritor cu ceea ce este nemuritor, zămisliți și făuriți viețuitoare și, hrănindu-le, faceți-le să crească și primiți-le din nou la voi atunci cînd
pier."

Asta a spus Demiurgul și — reîntorcîndu-se la cratérul dintîi, acela în care amestecase, în anumite proporții, sufletul întregului — a vărsat în el ceea ce rămăsese din primele ingrediente, amestecîndu-le cam în
același fel, deși acestea nu mai erau la fel și în aceeași măsură de pure, ci numai de rangul al doilea și al
treilea de puritate. După ce a alcătuit întregul, l-a divizat în atîtea suflete cîte astre erau și le-a distribuit
— fiecare suflet fiecărui astru. Pe urmă, le-a așezat pe e
fiecare în cîte un astru, ca în niște care. Apoi le-a arătat natura întregului și le-a dezvăluit legile destinului
lor[91], spunîndu-le că tuturor le va fi rînduită o primă
naștere, una și aceeași pentru toți, astfel încît nimeni să
nu fie nedreptățit de către el; că, după ce au fost semănate în instrumentele timpului, fiecare în cel care îi era
potrivit, fiecare din ele va trebui să devină ființa cea mai
pioasă față de zei dintre toate viețuitoarele:[92] și că,
natura umană avînd două genuri, cel mai puternic va fi 42 a
acela care mai tîrziu va fi numit bărbat. Cînd sufletele vor fi prin necesitate întrupate și cînd o parte din
trupul lor se va naște și o alta va pieri, atunci se va
naște mai întîi în ele, în mod necesar, senzația — aceeași pentru toți — izvorîtă din impresiuni violente;
apoi se va naște dorința, amestecată cu plăcere și durere, adăugîndu-se frica, mînia și toate cîte se însoțesc cu acestea și sînt în chip firesc contrare lor. Dacă b
vor domina toate aceste pasiuni, ele vor trăi potrivit

dreptății, iar dacă vor fi dominate de ele, vor trăi potrivit nedreptății. Și acela care va trăi frumos, în timpul ce i se cuvine, după ce se va reîntoarce în sălașul astrului hărăzit lui, va avea o viață fericită și de același fel cu cea a stelei sale; dar, dacă nu va reuși acest
c lucru, se va transforma, la a doua naștere, într-o natură de femeie; și dacă și acum va persista în cele rele, atunci, potrivit felului în care a greșit, se va transforma de fiecare dată într-o natură de fiară, potrivită răului anumit care s-a născut în el[93]. Și, tot schimbîndu-se, nici un suflet nu va ajunge, la capătul suferințelor sale, la forma primei și celei mai bune stări, înainte de a se supune revoluției identicului și asemănătorului din el însuși și de a domina cu rațiunea
d marea mulțime de elemente adăugate ulterior, tumultuoase și irațional, și alcătuite din foc, aer, apă și pămînt. După ce le-a orînduit pe toate acestea, pentru ca mai apoi să nu fie răspunzător de răul fiecăruia[94], le-a semănat pe unele în Pămînt, pe unele în Lună și pe unele în toate celelalte instrumente ale timpului[95]. După această însămînțare le-a lăsat zeilor tineri să plăsmuiască trupurile muritoare, să adauge atît cît mai era încă necesar sufletului omenesc și — desăvîrșind acest
e lucru și toate cîte îl însoțesc — să conducă și să călăuzească viețuitoarea muritoare cît mai frumos și mai bine, atît cît este cu putință ca aceasta să nu devină cauza propriului ei rău.

Apoi, cel care a orînduit toate acestea s-a întors la cele ce îi erau proprii potrivit naturii sale. În acest timp, vlăstarele sale, înțelegînd porunca tatălui lor, i s-au supus. După ce au luat principiul nemuritor al viețuitoarei muritoare — imitînd pe făuritorul lor și împrumutînd din cosmos părți de foc, de pământ, de apă și de aer, dar astfel încît acestea să fie cîndva
43 a puse la loc — au îmbinat cele luate într-un tot, dar nu prin legături indisolubile, ca acelea prin care au fost ei înșiși îmbinați, ci contopindu-le prin multe legături, prea mici pentru a fi văzute. Și, făurind din toate acestea fiecare trup ca un întreg, au închis mișcările circulare ale sufletului nemuritor într-un trup în care mereu curge și din care mereu se scurge ceva. Aceste mișcări circulare, închise într-un rău năvalnic, nici nu-l stăpînesc, nici nu sînt stăpînite de el, ci, cu aceeași vio-

lență, sînt purtate de el și îl poartă la rîndul lor, astfel
încît întreaga viețuitoare se mișcă — înaintînd însă în-
cotro se nimerește, într-un chip dezordonat și irațional b
și avînd toate cele șase feluri de mișcări: înainte și
înapoi, la dreapta și la stînga, în sus și în
jos — și rătăcește la întîmplare potrivit celor șase di-
recții. Pe lîngă valul îmbelșugat care aduce hrana,
inundînd și retrăgîndu-se, proprietățile sensibile pricinu-
iesc fiecăruia un tumult încă și mai mare, atunci cînd
se întîmplă ca trupul cuiva să se ciocnească cu un foc c
străin din afară, cu soliditatea pămîntului sau cu alu-
necările line ale apelor, sau să fie purtat de furtuna
iscată de vînturi, și cînd mișcările generate de către
toate acestea trec prin corp către suflet și îl asaltează
(din aceste motive toate aceste mișcări au fost numite
mai tîrziu — și așa sînt numite încă și azi — senza-
ții). Într-adevăr, în momentul acela ele produceau în
suflet mișcări numeroase și foarte puternice și îl an- d
trenau, împreună cu șuvoiul care curge neîncetat, agi-
tînd puternic mișcările circulare ale sufletului, împie-
dicînd pe de-a întregul revoluția identicului — căci ele,
curgînd în sens contrar acesteia, nu o lăsau să guver-
neze și nici să-și urmeze cursul — și perturbînd revo-
luția diferitului. În acest fel, intervalele duble și triple,
cîte trei de fiecare, și legăturile mediatoare: 3/2, 4/3
și 9/8 — deoarece nu puteau fi pe de-a întregul des-
făcute, decît de către cel care le-a îmbinat — au fost
răsucite în toate chipurile, iar în ele s-au produs toate
frîngerile și alterările cîte erau cu putință, așa încît, e
abia mai ținîndu-se între ele, continuau să se miște,
dar într-un chip irațional: cînd de-a îndăratelea, cînd
pieziș, cînd răsturnat. Ca și cînd cineva ar sta răs-
turnat, sprijinindu-și capul pe pămînt și ținîndu-și
picioarele în sus, proptite de ceva; în această situație,
cel care se află cu capul în jos, și privitorii săi, au im-
presia că atît dreapta cît și stînga par, pentru fiecare,
inversate[96]. La același lucru și la altele asemenea le
sînt supuse mișcările circulare ale sufletului; și ori de 44 a
cîte ori acestea se întîlnesc cu ceva dintre cele exteri-
oare, fie din specia identicului, fie din cea a diferitu-
lui, atunci ele — numind ceea ce este identic cu ceva
și ceea ce este diferit de ceva prin denumiri contrare
celor adevărate — devin false și fără noimă. Și atunci

nici una dintre mișcările circulare nu guvernează și nu este cîrmuitoare. Dar, ori de cîte ori anumite senzații venite din afară se năpustesc asupra acestor mișcări circulare, tîrîndu-le în calea lor dimpreună cu întregul lăcaș al sufletului, ele — părînd că stăpînesc — sînt stăpînite. Într-adevăr, datorită tuturor acestor pătimiri, și acum — ca și la început — sufletul, cînd este
b legat de un trup pieritor, începe prin a fi lipsit de cuget[97]. Mai tîrziu însă, cînd șuvoiul aducător de hrană, necesar creșterii, nu mai vine atît de năvalnic asupră-i și cînd rotirile — profitînd de această liniștire — reintră pe propriul lor drum, de la care, pe măsura trecerii timpului, se abat tot mai puțin, atunci ele reiau forma mișcării firești a fiecărui cerc și — dînd numele lor adevărat diferitului și identicului — îl fac pe cel care le are să devină rațional. Iar dacă unei educații bune i se adaugă o hrană potrivită, el ajunge să
c fie pe deplin întreg și sănătos, scăpînd de cea mai rea dintre boli. Dimpotrivă, dacă nu-și poartă de grijă și dacă ajunge șchiopătînd la capătul vieții sale, el se întoarce în Hades neîmplinit și lipsit de înțelegere. Dar toate acestea se petrec, cîndva, mai tîrziu. Deocamdată trebuie însă să înfățișăm în amănunt cele pe care tocmai ni le-am propus, și anume toate cîte vin mai întîi: cu privire la trupuri — nașterea lor, parte cu parte; iar cu privire la suflet — în virtutea căror cauze și scopuri i-au dat ființă zeii. Și toate acestea se cade să le în-
d fățișăm respectînd cu strășnicie, întocmai și întru totul, principiul verosimilității.

Zeii au copiat forma universului, care este sferică și care conține în ea cele două mișcări circulare divine, cuprinzîndu-le pe acestea într-o întrupare sferică, pe care acum noi o numim cap — partea noastră cea mai divină și care domnește asupra a tot ce e în noi. Și, după ce au îmbinat întregul trup, zeii i l-au dat să-i fie slujitor, dîndu-și seama că această parte, capul, e în măsură să participe la toate mișcările ce aveau să fie cîndva ale trupului. Astfel că, pentru a nu lăsa capul să se rostogolească pe întinderea pămîntului, cu feluritele
e sale înălțimi și văi, și pentru a putea să treacă peste unele și să iasă din altele, i-au dat trupul drept mijloc care să-i înlesnească mișcarea. De aceea trupul este alungit și de aceea i-au crescut patru membre care se

pot întinde și se pot îndoi, lesne putință de mișcare ticluindu-i astfel zeul. Putînd să apuce cu ele și să se sprijine pe ele, trupul a ajuns în stare să înainteze peste orice loc, purtînd în partea de sus sălașul a ceea ce este în noi mai divin și mai sfînt. Astfel și din aceste 45 a
pricini ne-au crescut, nouă tuturor, picioare și mîini. Iar zeii, socotind că partea noastră de dinainte este mai nobilă și mai potrivită să cîrmuiască decît cea de dinapoi, ne-au înzestrat îndeosebi cu putința de a ne mișca înainte. Prin urmare era necesar ca omul să aibă partea din față a trupului deosebită, neasemănătoare celei din spate. De aceea zeii au așezat pe această parte a pielii capului obrazul și au fixat pe ea organe care să
slujească întregii prevederi a sufletului, hotărînd ca b
această parte a capului, așezată în chip firesc în partea din față, să fie cea stăpînitoare.

Dintre organele feței au alcătuit mai întîi ochii, care ne aduc lumina, statornicindu-i acolo din pricina următoare. Zeii au făcut în așa fel încît, drept lăcaș propriu al fiecărei zile să fie acel fel de foc care nu arde, ci dă doar o blîndă lumină. Într-adevăr, ei au făcut ca focul pur dinlăuntrul nostru, înrudit cu acesta din urmă, să emane prin ochi. Totodată, zeii au alcătuit întregul ochi, și îndeosebi miezul lui, dintr-o materie ne- c
tedă și densă, care să nu lase să treacă nimic din partea mai puțin fină a focului, ci să filtreze doar pe cel de felul pomenit mai sus, care este el însuși pur. Așadar, atunci cînd lumina de zi împrejmuiește fluidul privirii, se întîlnesc lumini de același fel, care se contopesc și care alcătuiesc, pe direcția privirii ochilor, un singur corp omogen, astfel că spre orice s-ar ținti focul izvorît din interior, el se lovește de cel care provine din afară. Și astfel, întregul — din cauza omogenității — ajunge să fie afectat în același fel și să transmită sufletului, prin mijlocirea întregului trup, mișcările a tot d
ce vine în contact cu el sau cu care el vine în contact, dînd naștere senzației pe care o numim văz. Dar cînd, la căderea nopții, focul înrudit dispare, atunci el se află separat de focul interior. Iar acesta, ieșind în afară și întîlnind ceea ce nu seamănă cu el, se schimbă și se stinge el însuși și nu se mai contopește cu aerul dimprejur, pentru că din acesta focul a pierit. Astfel, el încetează să mai vadă și, mai apoi, se află îndemnat

la somn. Căci atunci cînd pleoapele, fireștile apărători
e ale privirii orînduite de zei, se închid, ele zăgăzuiesc puterea focului interior, ceea ce împrăștie și potolește mișcările interioare, și astfel, odată potolite aceste mișcări, se produce o liniștire[98]. Atunci cînd liniștirea e mare, cădem într-un somn sărac în vise; cînd însă unele mișcări mai puternice rămîn active, atunci ele dau naștere la tot atîtea imagini asemănătoare mișcărilor care
46 a dăinuie și locurilor în care ele dăinuie — imagini care sînt copii lăuntrice și pe care ni le reamintim atunci cînd ne trezim în lumea din afară. Acestea fiind zise, nu ne va mai fi greu să înțelegem cum se formează imaginile în oglinzi și în toate suprafețele strălucitoare și netede. Datorită combinării reciproce dintre focul interior și cel exterior și, deci, datorită faptului că, de fiecare dată, pe suprafața netedă se formează un sin-
b gur foc, supus la diferite modificări, toate aceste oglindiri se produc în chip necesar, deoarece focul chipului văzut se contopește, pe suprafața netedă și strălucitoare, cu focul privirii. Iar stînga apare ca dreapta pentru că părțile oglinditului și cele ale celui oglindit vin în contact invers, spre deosebire de felul obișnuit în care privirea vine în contact cu un obiect. Dimpotrivă, dreapta apare ca dreapta și stînga ca stînga ori de
c cîte ori lumina privirii, contopindu-se cu cea cu care se contopește, cade invers, ceea ce se întîmplă atunci cînd suprafața netedă a oglinzii, curbată în sus de fiecare parte, reflectă spre stînga partea dreaptă a privirii și invers. Aceeași oglindă, întoarsă pe direcția lungimii feței, face ca totul să apară cu capul în jos, reflectînd partea de jos a privirii în sus și pe cea de sus în jos[99].

Toate acestea sînt cauzele auxiliare de care divinitatea s-a folosit ca de niște slujitoare spre a împlini,
d atît cît era cu putință, ideea binelui celui mai mare. Cei mai mulți oameni socotesc însă că ele nu sînt cauze auxiliare, ci cauzele înseși ale tuturor lucrurilor — cele care, prin acțiunea lor, răcesc și înfierbîntă, coagulează și dizolvă și altele asemenea. Numai că ele nu sînt în măsură să urmeze nici un fel de plan sau de rațiune îndreptată spre vreun scop[100]. Trebuie să spunem răspicat că, din toate cele cîte sînt, rațiunea nu-i revine în chip propriu decît sufletului, iar sufletul este nevă-

zut, în timp ce focul și apa și pămîntul și aerul sînt toate, prin naștere, corpuri vizibile. Or, cel care iubește spiritul și cunoașterea năzuie în mod necesar să ajungă e
întîi la cauzele naturii înzestrate cu inteligență, și numai apoi la acelea puse în mișcare de alte cauze și care, la rîndul lor, pun în mișcare altele[101]. Tot așa trebuie să procedăm și noi, vorbind despre amîndouă speciile de cauze, și anume să distingem între cauzele care, înzestrate cu inteligență, făuresc cele ce sînt frumoase și bune în lume, și cauzele care, lipsite de rațiune, produc de fiecare dată ceva întîmplător și neorînduit[102]. Fie așadar de ajuns ce am spus despre cauzele care s-au adăugat pentru a da ochilor puterea pe care o au acum. Căci vine rîndul să arătăm activitatea lor cea mai importantă pentru folosul nostru, aceea pentru care Zeul 47 a
ne-a înzestrat cu ei. Într-adevăr, după judecata mea, văzul este cauza folosului nostru cel mai de preț, pentru că — dacă nu am fi văzut niciodată stelele, soarele, cerul — nici un cuvînt dintre cele rostite acum despre univers nu ar fi fost rostit. Așa însă, văzute fiind de noi ziua, noaptea, lunile și rotirile anilor, echinocțiile și solstițiile, iată că am reușit să născocim numărul și astfel am putut să înțelegem timpul și să cercetăm natura universului. Iar de aici pornind, ne-am înstăpînit pe întreaga filosofie — un bine mai mare de- b
cît orice bine a fost dăruit sau va fi vreodată dăruit muritorilor. Da, acesta zic că este binele cel mai mare al ochilor. Pe toate celelalte, mai mici, de ce le-am preaslăvi? Orb de ele, nefilosoful, tînguindu-se, oare nu zadarnic le-ar plînge? Din parte-ne, stăruim a vorbi despre văz ca despre cauza filosofiei, și anume: zeul l-a născocit și ni l-a dat pentru ca — observînd rotirile cerești ale inteligenței — să le aplicăm la revoluțiile propriei noastre gîndiri, ele fiind înrudite, chiar dacă acelea sînt imperturbabile, iar ale noastre sînt susceptibile de tulburare; și pentru ca — învățîndu-le bine, dobîndind puterea de a le calcula corect, potrivit naturii lor, și imitînd revoluțiile cu totul neabătute ale zeului — să orînduim propriile noastre mișcări rătăcitoare. c

Cît despre sunet și auz, aceleași lucruri sînt de spus, ele fiindu-ne hărăzite de zei din aceleași cauze și pentru aceleași scopuri. Într-adevăr, vorbirea a fost orîn-

duită tocmai pentru aceste scopuri, în împlinirea cărora ea este un foarte însemnat părtaș, la fel ca și acea parte din artele Muzelor care slujește auzirii sunetelor și care ne-a fost hărăzită în vederea armo-
d niei. Iar armonia, avînd mișcări înrudite cu cele circulare ale sufletului care sălășluiește în noi, a fost dată de către Muze celui care practică artele lor călăuzit de inteligență și nu de plăcerea irațională (despre care se crede acum că este folosul armoniei), ca să aducă, ca o aliată, deplină ordine și consonanță cu el însuși[103] — împotrivindu-se nașterii unei nearmonioase mișcări circulare a sufletului în noi. Și ritmul[104], la rîndul său tot Muzele ni l-au dăruit, ca să ne fie ajutor în atingerea aceluiași țel, de vreme ce starea celor mai mulți
e dintre noi este lipsită de măsură interioară și săracă în haruri frumoase.

În cele spuse pînă acum am arătat, cu scurte întreruperi, doar cele făurite prin lucrarea rațiunii. Trebuie însă să le adăugăm spusei noastre și pe cele care au luat naștere prin lucrarea necesității[105]. Într-adevăr, acest
48 a univers, zămislit prin îmbinarea necesității cu rațiunea, este rezultatul unui amestec. Rațiunea a jucat rolul conducător prin faptul că a convins necesitatea să îndrepte cea mai mare parte a lucrurilor supuse devenirii spre ceea ce este cel mai bun. În felul acesta și potrivit cu acestea, universul nostru a fost alcătuit dintru început așa cum este el alcătuit, datorită faptului că necesitatea a fost învinsă de puterea convingerii raționale.

Așadar, cine are de gînd să spună cum s-a născut lumea potrivit acestor temeiuri, trebuie să invoce și specia cauzei rătăcitoare[106], spunînd cum anume stă
b în natura ei să stîrnească mișcare. Astfel că trebuie să ne întoarcem de unde am plecat și, luînd în considerare — la rîndul lui — celălalt principiu aplicabil acelorași lucruri, să pornim iarăși de la început, expunînd cele de acum întocmai cum am făcut cu cele de atunci. Trebuie așadar să examinăm însăși natura apei, a focului, a aerului și a pămîntului în starea lor de dinainte de nașterea cerului. Căci pînă acum nimeni n-a explicat nașterea lor, deși vorbim ca niște oameni care ar ști ce anume este focul și fiecare dintre acestea, postulîndu-le ca principii originare — elemente ale universu-

lui, asemănîndu-le cu literele din care el e alcătuit: deși cineva, fie și slab de minte, n-ar trebui să le compare, în cadrul acestei analogii, nici măcar cu silabele[107]. Cît despre noi, acum, să ne mărginim la atîta: nu este cazul să vorbim nici despre principiul originar, nici, îndeobște, despre principiile (sau cum ar mai vrea cineva să le numească) ale tuturor lucrurilor, dacă nu de altceva, măcar din pricina greutății de a explica ce gîndim prin prezenta noastră metodă de expunere[108]. Să nu credeți deci că trebuie ca eu să dau o explicație; dealtfel nici nu s-ar cuveni să-mi închipui că aș fi în măsură să-mi asum o sarcină atît de grea[109]. Stăruind însă asupra celor spuse de la bun început, adică asupra a ceea ce au specific discursurile verosimile, o să încerc să vă vorbesc despre ansamblul acestor lucruri și despre fiecare în parte, cel puțin tot atît de verosimil ca și pînă acum, începînd din nou cu începutul. Dar mai întîi să invocăm, și de astă dată, un zeu proteguitor, care să ne ajute să străbatem cu bine o expunere ciudată și neobișnuită, ajungînd astfel la o concluzie verosimilă. Și acum să începem încă o dată.

Noul nostru punct de pornire în descrierea universului trebuie să fie o clasificare mai cuprinzătoare decît cea anterioară. Atunci am distins două forme[110], pe cînd acum trebuie să privim în lumină un al treilea gen. Pentru ce spusesem cu primul prilej, două erau de ajuns: o formă postulată ca model, inteligibilă și existînd veșnic în identitate cu sine; a doua, o copie a modelului, supusă devenirii și vizibilă. Dar pe atunci nu am distins și o a treia, socotind că primele două sînt suficiente. Acuma însă, după cît se pare, raționamentul ne obligă să dezvăluim și să vorbim despre o a treia formă, dificilă și obscură. Dar ce rost anume trebuie să presupunem că are ea potrivit naturii sale? Ei bine, mai ales acesta: ea este receptacolul[111] oricărei deveniri, fiind un fel de doică a ei. De bună seamă, enunțul acesta este adevărat, dar trebuie formulat mai limpede, ceea ce este anevoios — mai ales pentru că, mai întîi, este necesar să scăpăm de o altă nedumerire, și anume cea privitoare la foc și la cele din aceeași categorie. Într-adevăr, e greu să spui despre fiecare dintre acestea care poate fi numit cu adevărat apă și nu foc sau, în fond, pe care să-l numim cu un anumit nume și nu cu

toate laolaltă sau cu fiecare în parte, astfel încît să ne exprimăm într-un fel veridic și ferm. Prin urmare, cum și în ce termeni am putea vorbi despre subiectul acesta, și care este nedumerirea verosimilă pe care am putea-o formula cu privire la ele?

c Să cercetăm mai întîi ceea ce numim acum apă; cînd se încheagă o vedem devenind, pare-ni-se, pietre și pămînt; tot ea, cînd se dizolvă și se risipește, devine aer și vînt, iar aerul aprins devine foc. Invers, focul prin condensare și stingere, ia din nou formă de aer, iar aerul, condensîndu-se la rîndul lui redevine nor și ceață, care, la rîndul lor, condensîndu-se și mai mult, devin apă curgătoare. Și din apă apar, iarăși, pămînt și pietre. Așa se vădește că ele își dau naștere unele
d altora, în cerc. Astfel, de vreme ce nici unul dintre acestea nu se înfățișează niciodată la fel, cum ar putea cineva, fără să se facă singur de rușine, să susțină sus și tare că ceva este tocmai acel ceva anume și nu altceva? Lucrul e cu neputință; ci, cu mult mai sigur este să vorbim despre ele în următorii termeni: ori de cîte ori vedem că ceva devine mereu altceva, cum ar fi de pildă focul, să nu-i spunem „acesta" ci „ceea ce este de un anume fel"; și nici apei să nu-i spunem „aceasta", ci „ceea ce este de un fel anume". În general, despre nimic nu trebuie să vorbim ca și cînd ar avea o anumită statornicie, închipuindu-ne că, spunînd „aces-
e ta" ori „acela" indicăm ceva anume. Pentru că lucrul ne scapă și nu așteaptă să ne referim la el prin „acesta" ori „acela", ori prin vreo altă formă de exprimare care l-ar desena ca pe o realitate mereu neschimbată. Despre aceste lucruri nu trebuie să vorbim însă așa, ci pe toate, și pe fiecare în parte, să le numim: „ceva de un anume fel și mereu de acel fel de cîte ori revine în ciclul prefacerii". De fapt ceea ce numim „foc" este ceea ce este tot timpul de un anume fel; și așa trebuie să facem cu orice lucru supus devenirii. Numai cînd
50 a ne referim la acel ceva *în* care veșnic toate, prinzînd ființă acolo, se arată și apoi iarăși pier, ne putem folosi de cuvinte ca „acesta" și „acela". Însă niciodată cînd vorbim despre ceva „de un anume fel" — cald sau alb, sau oricare dintre calitățile opuse între ele — sau despre indiferent ce se constituie din calități.

Trebuie însă să mă străduiesc să mai explic o dată, mai limpede, lucrul acesta. Să ne închipuim că cineva ar modela din aur toate figurile cu putință și în același timp ar remodela fiecare figură într-o alta, fără încetare. Dacă acestui om i-ai arăta cu b mîna una dintre figuri și l-ai întreba ce anume este, cel mai neîndoielnic și adevărat răspuns pe care l-ar putea da ar fi că este aur. Iar despre triunghi sau oricare dintre celelalte figuri cîte se modelează în aurul acela să nu spună niciodată „acesta", ca și cînd ar avea existență, pentru că ele se schimbă chiar în timpul în care li se postulează existența. Să ne mulțumim că ele sînt susceptibile de a fi desemnate, fără a greși prea mult, prin „ceva ce este de un anume fel". Ceva similar trebuie spus și despre natura care primește toate corpurile[112]. Ea trebuie numită întotdeauna la fel, pentru că nu-și părăsește niciodată absolut nimic din specificul ei, ea primește mereu totul în sine, însă nu ia c niciodată, nicicum, nici o formă asemănătoare cu vreunul din lucrurile care intră în ea; căci, prin natura ei, a fost făcută să-i fie oricărui lucru loc de întipărire, fiind schimbată și diversificată de cele care intră în ea, datorită cărora *apare* de fiecare dată altfel; iar cele care intră în ea și ies din ea sînt cópii ale realităților eterne, peceți luate după ele într-un chip ciudat și greu de lămurit, lucru a cărui explicație o lăsăm altui prilej.

Oricum, pentru moment trebuie să reținem că există trei genuri: ceea ce devine; cea în care are loc devenirea; și modelul după a cărui asemănare ceea ce devine d se naște. Într-adevăr, putem cu drept cuvînt compara receptacolul cu o mamă, modelul cu un tată, iar natura intermediară dintre ele cu vlăstarul lor. Apoi trebuie să ne dăm bine seama că lucrurile nu pot sta decît așa: de vreme ce întipărirea este foarte diversă și se înfățișează sub toate formele cu putință, acel lucru în care are loc întipărirea n-ar fi bine pregătit să o primească decît dacă este lipsit de oricare dintre formele pe care urmează să le primească de undeva dinafară. e Într-adevăr, dacă receptacolul ar semăna cu vreunul dintre lucrurile care vin să intre în el, atunci cînd ar veni în el lucruri de natură contrară sau cu totul diferită, primindu-le, li s-ar asemui cu greu, lăsînd să se străvadă propria lui înfățișare. De aceea, cel care are

a primi în el toate formele[113], trebuie să fie însuși lipsit de orice formă; întocmai ca în cazul alifiilor parfumate:[114] meșterii se străduiesc întîi de toate să facă astfel ca lichidul care urmează să primească miresmele să fie cît mai lipsit de miros; sau, pentru a lua alt exemplu, toți cei care încearcă să întipărească figuri într-o substanță moale, nu lasă cu nici un preț să se mai
51 a vadă pe ea vreo figură, ci încep prin a o face cît mai plată și mai netedă. Tot astfel, și ceea ce urmează a primi cum trebuie, în toată întinderea lui, iarăși și iarăși, toate imaginile ale tuturor existențelor veșnice trebuie să fie, prin însăși natura lui, lipsit de orice formă. Din pricina aceasta, pentru mama și receptacolul a ceea ce s-a născut ca vizibil și, în general, perceptibil, să nu folosim nici numele de pămînt, de aer, de foc sau de apă și nici pe cel al vreunuia din compușii sau componenții lor. În schimb, nu vom spune un neadevăr dacă îl vom numi o realitate invizibilă și fără formă, atotprimitoare, participînd, într-un fel care ne-
b dumirește și care este el însuși greu de înțeles, la inteligibil. Și, în măsura în care, pornind de la cele spuse mai înainte, e cu putință să ajungem la natura ei, cel mai corect fel de a vorbi ar fi acesta: partea de foc din ea apare tot timpul ca foc, cea lichidă ca apă, ca pămînt și aer cele care primesc imaginile acestora.

Se cere însă ca, ducînd cercetarea mai departe, să vorbim despre ceva care necesită o argumentare. Există oare ceva ca „focul în sine", sau indiferent care dintre
c lucrurile despre care vorbim mereu la fel, numindu-le „în sine"? Sau lucrurile pe care le vedem ori le percepem cu vreunul dintre simțurile trupului sînt singurele care au o astfel de realitate și, în afara lor, nu există altele, niciodată, cu nici un chip? Iar noi vorbim zadarnic și, ori de cîte ori susținem că există pentru fiecare lucru o formă inteligibilă, spunem doar așa, vorbe goale?

Acum însă nu se cade nici să trecem peste problema aceasta fără a judeca și a hotărî ceva, mulțumindu-ne doar să afirmăm fără argumente că este așa și nu altfel, nici, pe de altă parte, să intercalăm o lungă
d digresiune într-o expunere ea însăși lungă. Dacă am putea însă trasa o distincție importantă și am putea să o enunțăm pe scurt, ar fi lucrul cel mai potrivit cu

acest prilej. Iată așadar pentru ce anume mă pronunț eu. Dacă rațiunea și opinia adevărată sînt două genuri diferite[115], atunci cu siguranță aceste realități, forme pe care noi nu le percepem, ci doar le gîndim, există în ele însele; în schimb, dacă, așa cum cred unii, opinia adevărată nu se deosebește cu nimic de rațiune[116], atunci toate lucrurile pe care le percepem prin mijlocirea trupului trebuie considerate drept cele mai sigure realități. Noi trebuie să spunem însă că acestea sînt două lucruri distincte, deoarece au origini și pro- e
prietăți diferite. Una se naște în noi prin învățătură, cealaltă prin persuasiune[117]; una e însoțită mereu de adevărul demonstrației sale, cealaltă e indemonstrabilă[118]; una rămîne neclintită de persuasiune, pe cealaltă persuasiunea o poate schimba; de opinia adevărată are parte, trebuie să spunem, omenirea întreagă, de cea de-a doua, de rațiune, numai zeii și un număr mic de oameni.

Așa stînd lucrurile, trebuie să admitem că există, 52 a
mai întîi, forma identică cu sine, nenăscută și de nenimicit, care nici nu primește în sine ceva venit dintr-altă parte, nici nu intră ea însăși, undeva, în ceva; ea nu poate fi percepută nici cu văzul, nici cu vreun alt simț, fiind, de fapt, obiectul de cercetare al gîndirii.

În al doilea rînd, există ceea ce poartă același nume cu forma și îi seamănă ei, dar este perceptibil, născut, în veșnică mișcare, căpătînd ființă într-un loc anume și pierind tot de acolo, putînd fi cunoscut prin opinie și percepție.

In al treilea rînd există locul, care este veșnic, ne- b
fiind supus nimicirii, și care dă loc de așezare tuturor celor care se nasc, putînd fi conceput fără ajutorul simțurilor, printr-un fel de raționament hibrid, dar fiind ceva greu de crezut. El este de bună seamă cel pe care îl vedem ca într-un vis, atunci cînd spunem că tot ceea ce există trebuie neapărat să se afle într-un anume loc și să ocupe un anumit spațiu, căci ceea ce nu este nici undeva pe pămînt, nici undeva prin cer nu e nimic. Datorită acestei stări de vis, noi nu sîntem în stare să ne trezim, să definim bine aceste distincții și altele înrudite cu ele — nici chiar cînd e vorba despre natura care există cu adevărat în afara oricărui somn c

— și să formulăm astfel adevărul. Iar adevărul este acesta: în cazul unei imagini, de vreme ce nici lucrul în virtutea căruia a luat ființă nu-i aparține ei însăși, ea — fiind doar năluca veșnic schimbătoare a unei alte realități — trebuie să ia naștere în altceva, agățîndu-se într-un fel ori în altul de existență, pentru că altminteri n-ar fi absolut nimic. În timp ce unei realități care există cu adevărat îi vine în ajutor raționamentul adevărat și exact[119], potrivit căruia, cîtă vreme cele două sînt lucruri distincte, nici unul dintre ele nu poate vreodată să ia naștere în celălalt, pentru a
d ajunge să fie unul și același lucru și totodată două.

Acestea fiind spuse, iată pe scurt raționamentul dedus din ipoteza pe care am ales-o, și anume că ființa, locul și devenirea există dinainte de a se naște cerul și că ele sînt distincte[120].

Iar doica devenirii, umezită, aprinsă, primind însușirile pămîntului și ale aerului, și supusă tuturor ce-
e lorlalte modificări care derivă din acestea, se arată ochilor în toate chipurile cu putință; însă, plină fiind de forțe care nu erau nici asemănătoare, nici echilibrate, ea însăși nu era echilibrată în nici o parte a ei, ci, oscilînd peste tot, era agitată de către ele și, odată pornită, le agita și ea la rîndul ei. Iar ele, mișcate astfel în direcții diferite, erau separate mereu. Întocmai ca atunci cînd spicele sînt scuturate și vînturate de vînturătoare și de celelalte instrumente de treierat: părțile compacte și grele se duc într-o parte, iar cele fără
53 a consistență și ușoare într-alt loc și se așază acolo. Tot așa, pe atunci, cele patru elemente au fost agitate de către receptacol, care era el însuși în mișcare ca un instrument de scuturat; pe cele mai neasemănătoare le-a despărțit cel mai mult unele de altele, pe cele mai asemănătoare le-a apropiat cel mai mult. Astfel, elementele diferite s-au statornicit fiecare în altă parte, chiar înainte ca întregul alcătuit din ele să se fi născut și să fi dobîndit ordine. Într-adevăr, înainte de aceasta,
b elementele erau fără proporție și fără măsură; focul, apa, pămîntul și aerul aveau într-adevăr urme ale propriei lor naturi, dar erau toate în starea în care e de așteptat să se afle orice lucru din care zeul lipsește[121]. Aceasta fiind natura lor în momentul cînd Demiurgul a început orînduirea lumii, cel dintîi lucru pe care el,

Demiurgul, l-a făcut a fost să le distingă unele de altele cu ajutorul formelor și al numerelor. Zeul le-a îmbinat cît mai frumos și cît mai bine cu putință, așa cum nu erau înainte; fie-ne acesta, mai presus de toate, principiul pe care să ne întemeiem mereu gîndul. Iar acum, ceea ce trebuie să încerc să vă lămuresc este e
cum s-a orînduit fiecare dintre elemente și care este originea lor. Expunerea va fi destul de neobișnuită, însă, de vreme ce sînteți instruiți în cele privitoare la învățătura pe care ea o cere, mă veți putea urmări.

Este din capul locului limpede pentru oricine că focul, pămîntul, apa și aerul sînt corpuri. Orice formă a unui corp are și adîncime; și adîncimea trebuie să fie cuprinsă de o suprafață; iar orice suprafață plană este compusă din triunghiuri. La rîndul lor, toate triunghiurile derivă din două triunghiuri, fiecare avînd un unghi drept și două ascuțite. Dintre aceste triun- d
ghiuri, unul are, de fiecare parte, jumătate dintr-un unghi drept, a cărui împărțire e determinată de laturi egale; iar celălalt are părți inegale ale unui unghi drept, împărțite de laturi inegale[122]. Acesta este ceea ce presupunem noi ca origine a focului și a celorlalte corpuri, mergînd pe calea unui raționament în care verosimilul se îmbină cu necesitatea; cît despre principiile și mai înalte decît acestea[123], pe acelea doar zeul le știe și, dintre oameni, numai cei îndrăgiți de el. Iar acum e
trebuie să arătăm ce anume proprietăți ar fi să aibă corpurile cele mai frumoase pentru a fi: patru la număr și diferite unele de altele, însă astfel încît, în timp ce se descompun, să se poată constitui unele din altele. Dacă izbutim acest lucru, iată-ne în posesia adevărului cu privire la nașterea pămîntului și a focului, precum și a corpurilor care se situează, proporțional, între ele. Căci nu vom admite în fața nimănui că pot exista corpuri vizibile mai frumoase decît acestea, fiecare corespunzînd unui singur tip[124]. Așadar, trebuie să ne străduim să constituim fiecare dintre cele patru tipuri de corpuri care se deosebesc prin frumusețea lor, arătînd astfel că am înțeles alcătuirea lor în-
deajuns de bine pentru cît urmărim acum.

Dintre cele două triunghiuri, cel isoscel este de o 54 a
singură alcătuire, cel scalen — de un număr nelimitat.

Iar noi, din această infinitate, trebuie să-l alegem pe cel mai frumos, dacă vrem să începem potrivit celor stabilite de noi înșine. Prin urmare, dacă cineva ne va spune că a găsit o formă mai frumoasă pentru constituirea acestor corpuri, acela va învinge nu ca dușman, ci ca prieten. Cît despre noi, lăsîndu-le la o parte pe toate celelalte, postulăm că dintre aceste multe triunghiuri scalene unul este cel mai frumos: acela din care
b o pereche formează un al treilea triunghi, cel echilateral[125]. De ce anume, ar fi prea lung de spus; dar celui care face proba și descoperă că nu e așa îi acordăm cu bună inimă premiul cîștigătorului. Rămînă deci alese două triunghiuri din care au fost meșteșugite corpul focului și celelalte corpuri: unul isoscel, celălalt avînd întotdeauna pătratul laturii celei mai lungi de trei ori mai mare decît al celei mai scurte[126]. Iar acum trebuie să precizăm ceea ce mai înainte n-a fost spus îndeajuns de limpede. Căci se părea că toate cele patru elemente pot lua naștere unele din celelalte, ceea ce e
c numai o falsă aparență. Într-adevăr, din cele două triunghiuri pe care le-am ales se constituie patru elemente: trei dintr-unul singur, cel care are laturile inegale, iar al patrulea, numai el, este constituit din triunghiul isoscel. Prin urmare nu e cu putință ca toate elementele să se transforme unele într-altele, astfel ca multe din cele mici să dea naștere la puține din cele mari și invers. Însă trei dintre ele pot, căci acestea sînt alcătuite dintr-un singur triunghi și, cînd corpurile mai mari se descompun, se constituie din ele multe din cele
d mici, luînd fiecare forma care îi revine; și invers, cînd multe din cele mici se disociază în triunghiurile lor, ele se însumează și pot produce o singură, mare și nouă figură a unuia și aceluiași corp. Atît despre transformarea lor reciprocă. Acum, dacă-mi îngăduiți, urmează să arăt ce fel de figură are fiecare corp și din combinația cîtor numere este alcătuit.

Vom începe cu figura cea mai simplă și cea mai mică; elementul ei este triunghiul care are ipotenuza de două ori mai lungă decît latura cea mai scurtă. Dacă
e două dintre aceste triunghiuri sînt alăturate potrivit diagonalei și acest lucru se produce de trei ori, diagonalele și laturile scurte intersectîndu-se într-un singur punct, ca centru, ia naștere, din cele șase triun-

ghiuri existente, un singur triunghi echilateral[127]. Dacă patru triunghiuri echilaterale sînt reunite în trei unghiuri plane, ele dau naștere unui singur unghi în 55 a
spațiu, de o valoare imediat inferioară celei a unghiului plan cel mai obtuz. După ce s-au format patru asemenea unghiuri în spațiu, se constituie cea dintîi figură în spațiu, a cărei proprietate este aceea de a împărți întreaga suprafață a sferei în care este înscrisă în părți egale și congruente[128].

Un al doilea corp e alcătuit din același fel de triunghiuri cînd ele se îmbină în opt triunghiuri echilaterale, producînd, din cele patru unghiuri plane, un singur unghi în spațiu. Cînd se produc șase asemenea unghiuri în spațiu, cel de al doilea corp se află gata constituit[129].

Al treilea corp este compus din îmbinarea a de două ori șaizeci de triunghiuri elementare și din douăsprezece unghiuri în spațiu, fiecare fiind conținut de cinci planuri echilaterale triunghiulare; astfel, acest corp are douăzeci de baze care sînt triunghiuri echilaterale[130]. b

După ce a produs aceste trei corpuri, unul dintre cele două tipuri de triunghiuri și-a încheiat funcția. Dar, triunghiul isoscel a dat naștere naturii celui de al patrulea corp, care este îmbinat din patru asemenea triunghiuri ale căror unghiuri drepte se întîlnesc în centru și formează astfel un singur pătrat echilateral[131]. Șase asemenea pătrate unite între ele dau naștere la opt c
unghiuri în spațiu, fiecare fiind constituit din cîte trei unghiuri plane. Iar figura astfel obținută este cubică, ea avînd drept baze șase pătrate plane echilaterale[132].

Dar mai rămînea o ultimă combinație, a cincea. De ea s-a folosit zeul pentru alcătuirea întregului, desenînd structura acestuia din dodecaedre[133].

Și acum, dacă cineva — reflectînd la toate cîte s-au spus — ar pune întrebarea, deloc nepotrivită, dacă trebuie să spunem că numărul lumilor este infinit sau mărginit, ei bine, el și-ar da seama că a susține existența unor lumi infinite este opinia cuiva într-adevăr d
infinit incompetent într-o materie care necesită o competență foarte definită. În schimb, dacă s-ar întreba dacă este potrivit să vorbești despre aceste lumi ca fiind cu adevărat una sau cinci[134], atunci această întrebare, cîtă vreme se oprește aici, este mai legitimă

decît prima. După părerea noastră, aflată în limitele unui discurs verosimil, lumea este, în întregul ei, un singur zeu. Poate că altcineva, privind la alte fapte, va judeca altfel. Acum însă trebuie să lăsăm deoparte aceste considerații și să repartizăm figurile rezultate din raționamentul nostru focului, pământului, apei și aerului.

Să conferim pământului figura cubică. Căci, dintre
e cele patru genuri, pământul este cel mai greu de mișcat și, dintre corpuri, cel mai ușor de modelat. Cea mai potrivită este deci figura ce are bazele cele mai stabile. Or, dintre triunghiurile pe care le-am postulat la începutul acestei expuneri, baza formată de triunghiul cu laturi egale este, prin natura ei, mai stabilă decît cea formată de triunghiul cu laturi inegale; iar dintre două suprafețe echilaterale compuse fiecare din cele două triunghiuri, pătratul constituie în mod necesar o bază mai stabilă decît triunghiul, atît parte de parte
56 a cît și în întregul lui. De aceea rămînem în marginile unui discurs verosimil, atribuind figura aceasta pământului, iar din cele rămase, pe cea mai greu de mișcat — apei, pe cea mai ușor de mișcat — focului, și pe cea de la mijloc — aerului. De asemenea, se cade să atribuim corpul cel mai mic focului, pe cel mai mare — apei și pe cel mijlociu — aerului; în mod analog, pe cel cu unghiurile cele mai ascuțite — focului, pe al doilea — aerului și pe al treilea — apei[135].

Cercetînd din nou toate aceste figuri, cea avînd cele mai puține baze trebuie neapărat să fie cea mai ușor
b de mișcat, deoarece are, în toate direcțiile, muchiile cele mai tăioase și mai ascuțite, și să fie și cea mai ușoară, compusă fiind din numărul cel mai mic de părți identice. A doua se cere să aibă rangul al doilea în toate aceste privințe, iar a treia — pe al treilea. Așadar, potrivit unui raționament totodată corect și verosimil, să considerăm figura în spațiu a piramidei drept element și sămînță a focului; să spunem că a doua în ordinea producerii ei este a aerului, și a treia — a apei.

Iar pe toate aceste corpuri trebuie să le concepem
c atît de mici încît, luat cîte unul, fiecare să fie, datorită micimii sale, invizibil de către noi, masele lor putînd fi văzute numai cînd se află adunate mai multe la un loc. Cît despre proporțiile privind numărul, mișcările

și celelalte puteri ale lor în general, de bună seamă că zeul, în măsura în care firea necesității se lăsa de bunăvoia ei înduplecată, le-a adus la desăvîrșire, cu grijă pentru fiecare amănunt, și le-a îmbinat după cuvenita proporție.

Din tot ce am spus pînă acum cu privire la aceste patru genuri, lucrurile ar sta cel mai probabil în felul următor.

Pămîntul, cînd vine în contact cu focul și este des- d
compus de ascuțimea lui, se împrăștie, dizolvîndu-se, de la caz la caz, fie chiar în foc, fie într-o masă de aer sau de apă, pînă cînd părțile lui componente se întîlnesc unele cu altele și, îmbinîndu-se între ele, devin iarăși pămînt; căci ele nu pot căpăta nici o altă formă.

În schimb apa, cînd este divizată, fie de foc, fie, din nou, de aer, poate, prin combinație, să dea ori o particulă de foc, ori două de aer.

Cît despre fragmentele de aer, dintr-o singură par- e
ticulă provenită prin descompunere se pot forma două particule de foc.

Invers, cînd o mică cantitate de foc se află învăluită de o mare cantitate de aer ori de apă sau de una mai mică de pămînt și, antrenată de mișcarea acestora, se luptă cu ele și este apoi înfrîntă și sfărîmată, două particule de foc se combină într-una singură de forma aerului.

Iar cînd aerul este cel înfrînt și spulberat, două particule întregi și încă o jumătate se agregă într-un singură de apă.

Și acum să considerăm aceleași fapte sub următorul aspect.

Cînd unul sau altul dintre genurile care nu sînt foc
este învăluit în foc și tăiat de către ascuțișul unghiu- 57 a
rilor și muchiilor sale, atunci:

dacă, reconstituindu-se, dobîndește forma focului, încetează să mai fie tăiat, pentru că nici un gen elementar, cîtă vreme rămîne neschimbat și identic cu sine, nu poate nici produce, nici suferi vreo schimbare prin acțiunea a ceea ce se află în aceeași stare ca el;

în schimb, ori de cîte ori un gen elementar mai slab pătrunde într-altul mai puternic, el nu încetează să se tot descompună cît durează lupta dintre ele.

Și invers: cînd un număr mic de particule mai mici este învăluit într-un număr mare de particule mai mari și cînd cele dintîi sînt sfărîmate și stinse[136] de către cele din urmă, atunci:

b dacă vor să se reconstituie în forma celui mai puternic, procesul de stingere ia sfîrșit și din foc ia naștere aer, și din aer — apă;

în schimb, dacă particule mai mici iau direcția acestora și se întîlnesc în cursul acestui proces cu unul dintre celelalte genuri elementare și intră în luptă cu el, atunci dezagregarea lor nu ia sfîrșit pînă cînd: fie, complet dezagregate și expulzate, își caută scăparea în ceea ce este de același fel cu ele; fie, biruite, din numărul lor se formează un singur corp de același fel cu corpul victorios și rămîn să se statornicească la un loc cu el[137].

e Firește, în timp ce sînt supuse acestor schimbări, toate își schimbă și locul. Într-adevăr, datorită mișcării receptacolului, masele principale ale fiecărui gen elementar stau despărțite, fiecare la locul său propriu; însă, de fiecare dată cînd părți din ele își pierd identitatea și tind să se identifice cu altele, de altă natură, pe acestea scuturarea receptacolului le mînă spre locul acelora cu care s-au identificat[138].

Așadar, acestea sînt cauzele datorită cărora au luat naștere corpurile necompuse și primare. Cît despre faptul că înăuntrul fiecărui gen s-au format diferite varietăți, el trebuie pus pe seama alcătuirii fiecăruia din-

d tre cele două elemente implicate: de la bun început fiecare alcătuire a produs nu un triunghi unic de o anumită mărime, ci pe unele mai mici și pe altele mai mari, numărul acestor diferențe fiind egal cu acela al varietăților fiecărui gen elementar. De aceea, cînd aceste triunghiuri se îmbină fie între ele, fie unul cu altul, varietatea care rezultă este nelimitată, varietate ai cărei cercetători trebuie să devină cei care au de gînd să vorbească despre natură în marginile unui discurs verosimil[139].

Cît privește mișcarea și repausul, dacă nu vom cădea pe deplin de acord în ce chip și în ce condiții apar,

e multe vor sta în calea raționamentului nostru. Am vorbit deja cîte ceva despre acestea, dar mai sînt lucruri de adăugat. Și anume: mișcarea nu vrea să existe în-

lăuntrul unei stări omogene. Într-adevăr, este greu, sau
mai curînd cu neputință ca ceea ce urmează să fie mișcat să existe fără ceea ce urmează să-l miște și invers; 58 a
dacă acestea două lipsesc, nu există mișcare; iar acestea nu pot fi niciodată omogene. Să postulăm prin urmare că repaosul exista într-o stare omogenă, iar mișcarea într-una heterogenă. La rîndul ei, cauza stării heterogene este inegalitatea. Iar despre originea inegalității am vorbit deja. Nu am explicat însă din ce motiv corpurile elementare nu s-au separat cu totul unele de altele, pe genuri, încetînd astfel să se mai transforme unul într-altul și să se mute dintr-un loc în altul. Reluînd, vom spune așa: rotația întregului, după ce a cuprins cele patru genuri elementare, fiind circulară și vrînd în chip firesc să revină asupra ei însăși, le-a adunat strîns pe toate, căutînd să nu lase nici un loc gol. b
De aceea, focul mai ales a fost cel care s-a răspîndit prin toate celelalte; apoi, aerul, care este pe locul doi în ce privește micimea particulelor, și tot așa în continuare și celelalte. Într-adevăr, corpurile compuse din particulele cele mai mari lasă în alcătuirea lor golurile cele mai mari, iar cele alcătuite din cele mai mici, pe cele mai mici. Astfel că strîngerea laolaltă produsă de procesul de condensare împinge din toate direcțiile corpurile mici în interstițiile celor mari. În felul acesta, cînd cele mici se află așezate lîngă cele mari și cele mai mici le dezagregă pe cele mari, iar cele mari fac ca cele mai mici să se agrege, toate se îndreaptă, luînd-o fiecare în altă direcție, către locurile lor proprii; căci, schimbîndu-li-se mărimea, fiecare își schimbă și așezarea în spațiul care îi revine. În acest mod și din aceste pricini veșnic apare ceea ce este heterogen, astfel încît mișcarea acestor corpuri este și va fi în veci neîncetată[140]. c

În continuare, trebuie să luăm în considerare faptul că există mai multe feluri de foc, cum ar fi: flacăra sau ceea ce emană din flacără dar nu arde, ci aduce ochilor lumină sau ceea ce rămîne din flacăra stinsă în jăratecul încins. De asemenea există mai multe feluri de d
aer: aerul cel mai limpede și mai strălucitor, numit „eter", altul, cel mai tulbure, numit „întuneric" sau „beznă", și alte feluri, fără nume, provenite din inega-

litatea triunghiurilor. Felurile principale ale apei sînt două: cel lichid și cel solid, dar care se poate topi.

Apa lichidă, deoarece conține un număr de particule mici ale apei, de mărime inegală, este capabilă atît să se miște de la sine, cît și să fie ușor pusă în mișcare de către altceva, datorită neuniformității și formei figurii sale.

Dimpotrivă, apa de celălalt fel, alcătuită din par-
e ticule mari și uniforme, este mai stabilă decît apa lichidă și este grea și compactă, datorită uniformității sale; totuși, cînd focul pătrunde în ea și o descompune, ea tinde să-și piardă uniformitatea și, aceasta odată pierdută, devine mai mobilă. Iar cînd a ajuns ușor de mișcat, e împinsă de aerul învecinat și se răspîndește pe pămînt. Fiecare din aceste modificări a căpătat un nume: acela de „topire" pentru micșorarea masei particulelor și acela de „curgere" pentru răspîndirea pe pămînt.

59 a Invers, cînd focul iese din nou de acolo, și dă de aerul învecinat, căci focul nu se degajă în gol, îl apasă și apoi aerul însuși înghesuie masa lichidă, cîtă vreme este încă ușor de mișcat, în locurile părăsite de foc și o amestecă, omogenizînd-o; iar lichidul astfel împins laolaltă și devenit uniform, de vreme ce creatorul neuniformității, focul, a plecat, își recapătă starea sa proprie. Procesul de îndepărtare a focului se cheamă „răcire", în timp ce starea de contracție consecutivă retragerii lui complete poartă numele de „stare so-
b lidă". Între toate aceste feluri de apă pe care le-am numit solid există una, cea mai densă, constituită din particulele cele mai fine și mai uniforme, unică în felul ei, de o culoare strălucitoare și galbenă: este averea cea mai prețuită, aurul, care s-a solidificat după ce a fost strecurat prin piatră; iar „vlăstarul aurului", care, din cauza densității sale este foarte dur și de culoare întunecată, se numește adamant. O altă varietate, care are particulele aproape la fel cu ale aurului, și este de mai multe feluri, diferă de acesta prin densitate, care este mai mare decît cea a aurului, și prin mai marea lui duritate, datorită faptului că include în el o mică
c porțiune de pămînt fin; este însă mai ușor, pentru că în el se află mari interstiții; această combinație este arama — o varietate de lichid strălucitoare și solidă,

După un timp însă, cele două substanțe încep să se separe din nou, iar partea de pământ care se face vădită se numește cocleală.

A înfățișa în continuare, după metoda unui discurs verosimil, celelalte substanțe de acest fel, nu este deloc ceva complicat. Cînd cineva, de dragul unei destinderi, lasă un timp de o parte vorbirea despre realitățile veșnice și examinează în amănunt expunerile verosimile d privitoare la devenire, el își procură astfel o plăcere de care nu are cum să-i pară rău, un amuzament cumpătat și rezonabil. Așadar, cedînd acestei ispite, vom continua să expunem considerațiile probabile care vin acum la rînd, după cum urmează.

Apa care e amestecată cu foc și care e fină și lichidă (ea este numită „lichidă" datorită mișcării și rostogolirii sale pe pământ) — și care e de asemenea moale pentru că bazele sale, mai puțin stabile decît cele ale pământului, cedează ușor cînd este separată de foc și de e aer — rămînînd singură, devine mai omogenă și, totodată, datorită ieșirii particulelor, se contrage în sine. Cînd condensarea e maximă, apa ia, deasupra pământului, forma de „grindină", iar pe pământ — de „gheață". Cînd condensarea e mai mică și apa e încă numai pe jumătate coagulată deasupra pământului, ea se numește „zăpadă"; iar apa care se formează pe pământ, cînd îngheață roua, se cheamă „polei".

Cînd e vorba de un număr mare de feluri de lichide amestecate între ele, numele lor generic este acela 60 a de „sucuri", ele fiind filtrate prin plantele care cresc din pământ; însă, datorită varietății combinațiilor, acestea diferă între ele, astfel că multe sînt fără nume; totuși, cele patru feluri care conțin foc, fiind net distincte între ele, au dobîndit nume distincte. Prima varietate este vinul, care încălzește deopotrivă sufletul și trupul; a doua, — care — netedă fiind — divide curentul vizual, apărînd astfel vederii ca strălucitoare, sclipitoare și lucitoare, este varietatea uleioasă: smoala, uleiul de ricin, untdelemnul însuși și toate celelalte care au aceeași proprietate; a treia varietate, care lărgește b porii contractați ai gurii pînă la starea lor normală și care, datorită acestei proprietăți, produce senzația de dulce, a căpătat numele generic de „miere"; și ultima, care dizolvă carnea, prin ardere, un soi de substanță

spumoasă, cea mai difertă de toate celelalte sucuri, a fost numită „oțet".

Cît privește varietățile de pământ, ceea ce este filtrat prin apă devine un corp pietros în felul următor: cînd apa amestecată cu pământ este spulberată în timpul
c amestecării, ea se transformă în aer, iar acesta se înalță către regiunea sa proprie. Însă, cum în preajma lui nu există spațiu gol, el începe să împingă aerul învecinat, iar acesta, la rîndul lui, fiind greu, atunci cînd, împins, năpădește masa de pământ, o apasă și o comprimă în locurile de unde aerul format de curînd s-a ridicat; iar pământul, comprimat de aer în așa fel încît să nu poată fi dizolvat de apă, devine piatră: varietatea cea mai nobilă și mai transparentă fiind alcătuită din particule egale și omogene, cea mai de rînd din cele de felul opus.

Varietatea pe care grabnica lucrare a focului a se-
d cătuit-o de orice urmă de umiditate, o varietate mai sfărîmicioasă decît cealaltă, este cea pe care am numit-o „lut ars"; uneori însă, cînd mai rămîne destulă umiditate, iar pământul acesta se topește sub acțiunea focului, piatra neagră care rezultă după răcire este lava.

Mai există alte două varietăți care, printr-un proces similar, apar cînd o mare cantitate de apă s-a retras din amestec, cu deosebirea că particulele de pământ din componența lor sînt mai fine și au un gust sărat și că cele ce rezultă sînt numai pe jumătate solidificate și se pot topi din nou în apă: una din aceste două varietăți este soda, care curăță de grăsime și de noroi, cealaltă, care se armonizează bine în combinațiile ce produc
e în gură senzația de gust, este sarea, sarea care, potrivit convenției umane, este „plăcută zeilor".

Materiile compuse din pământ și apă, și care pot fi topite numai de foc, nu și de apă, sînt astfel combinate din următoarele pricini:

Focul și aerul nu pot topi mase de pământ datorită faptului că particulele lor sînt mai mici decît interstițiile din alcătuirea pământului și astfel, avînd loc larg de trecere și netrebuind să-și croiască drum cu forța, ele nu-l dezagregă, ci îl lasă netopit; în schimb, particulele de apă, fiind mai mari, își fac drum cu forța
61 a și astfel, dezagregîndu-l, îl topesc. Într-adevăr, pămîn-

tul, cînd nu este comprimat cu forța, nu poate fi topit în felul acesta decît de apă; comprimat însă — numai de către foc, pentru că numai focul poate pătrunde în el.

Apa, la rîndul ei, cînd este foarte densă, poate fi dizolvată numai de foc; deși, cînd e mai laxă — și focul și aerul o pot dizolva, aerul pătrunzîndu-i în interstiții, focul dezagregînd-o în triunghiurile ei constitutive.

Aerul, cînd este comprimat cu forța, nu poate fi dezagregat de nimic, nici de foc, nici de apă, decît în triunghiurile sale elementare, iar cînd e în starea lui normală, îl dizolvă numai focul.

Astfel, în cazul corpurilor compuse din pămînt și din apă — cîtă vreme, într-un asemenea corp, apa umple interstițiile pămîntului, fie ele și comprimate cu b
forța — particulele de apă care se îndreaptă asupră-i dinafară nu au cum intra, ci, mărginindu-se să-i împrejmuiască întreaga masă, îl lasă netopit; în schimb, particulele de foc pătrund în interstițiile dintre particulele de apă și, operînd asupra lor cum operează apa asupra pămîntului, sînt singurele în stare să provoace dizolvarea și topirea corpului compus. Unele dintre aceste corpuri compuse conțin mai puțină apă decît pămînt, și anume toate felurile de sticlă și, dintre pietre, toate varietățile numite „fuzibile"; altele și anume toate materiile cu o consistență ca aceea a cerii sau a c
tămîiei[141], conțin mai multă apă.

Pînă aici am arătat aproape toate varietățile care provin din diversitatea formelor și a combinațiilor și din transformările unui corp în altul. Să încercăm acum să lămurim datorită căror cauze au ele calitățile sensibile pe care le au.

În primul rînd, de-a lungul întregii expuneri trebuie să postulăm existența senzației. Numai că încă nu am înfățișat originea cărnii și a tot ce ține de ea și nici pe aceea a părții pieritoare a sufletului. Totuși nu e posibil să vorbești în chip satisfăcător despre acestea din urmă independent de toate acele calități d
legate de senzație[142], și nici invers: iar a vorbi despre amîndouă deodată este aproape cu neputință. Prin urmare trebuie să le considerăm pe unele dintre ele drept date, rămînînd ca apoi, revenind, să examinăm ceea ce

am presupus ca dat. Astfel, pentru ca expunerea noastră să se desfășoare pornind de la părțile corpului la calitățile sensibile, să considerăm că existența trupului și a sufletului sînt dinainte date.

Să începem prin a ne întreba de ce spunem că focul este „cald". Să încercăm să înțelegem acest lucru observînd acțiunea de sfîșiere și de tăiere a focului asupra trupurilor noastre. Într-adevăr, aproape toți simțim că senzația aceasta are ceva ascuțit; finețea muchiilor, ascuțimea unghiurilor, micimea particulelor, iuțeala mișcărilor, toate cîte fac ca focul să fie violent și tăios, despicînd și străpungînd de fiecare dată tot ce îi iese în cale, iată ce trebuie să luăm în considerare; și, dacă ne amintim de constituirea formei sale, ne dăm seama că aceasta e substanța care, mai mult decît oricare alta, poate să ne sfîrtece și să facă din trupurile noastre bucăți mărunte; și, ca atare, ea e cea care, în chip firesc, dă atît senzația pe care o numim „cald", cît și numele ei[143].

Calitatea contrară este la fel de ușor de înțeles, totuși e bine să nu lăsăm nimic neexplicat. Cînd trupul nostru e înconjurat de particule de apă, acestea, pătrunzînd în el, alungă particulele mai mici decît ele și, neputînd să se strecoare în locurile lor, comprimă componenta noastră lichidă și o solidifică, reducînd la imobilitate ceea ce nu era uniform, și de aceea mobil, și care provenea din uniformizare și comprimare. Or, cînd ceva se contractă dincolo de limita sa naturală, începe să se zbată și încearcă să ajungă în starea lui normală; acestei zbateri și cutremurări li s-a pus numele de „tremur" și de „fior", iar atît această senzație în ansamblu, cît și ceea ce o produce a căpătat numele de „frig".

„Tare" este orice lucru căruia carnea noastră îi cedează, „moale" cel care cedează cărnii noastre; lucrurile tari și cele moi se mai numesc astfel și prin raportare unele la altele. Iar, de cedat, un lucru cedează în măsura în care are o bază mică; în schimb, cel construit din pătrate, sprijinindu-se puternic pe ele, este din specia cea mai rezistentă; după cum, deosebit de rezistent este și ceea ce se află contractat pînă la densitatea cea mai mare. Cît despre „greu" și „ușor", acestea s-ar explica cel mai limpede

examinîndu-le laolaltă cu ceea ce numim „sus" şi „jos". Într-adevăr, este cu totul greşit să credem că există două regiuni care, prin natura lor, împart întregul lumii în două părţi opuse, una „de jos", către care ar d
tinde toate cele care au o cît de mică masă corporală, cealaltă, „de sus", spre care orice lucru s-ar împotrivi să se înalţe. Pentru că cerul, în întregul lui, este de formă sferică, toate punctele de pe circumferinţa lui sînt egal depărtate de centru şi ca atare trebuie considerate ca extreme în aceeaşi măsură; iar centrul, fiind situat la egală distanţă de punctele extreme, se cere considerat ca aflîndu-se în punctul opus fiecăruia dintre ele. Aceasta fiind natura cosmosului, pe care dintre punctele definite mai sus le-ar putea situa cineva „sus" sau „jos", fără să se facă vrednic de învinuirea că foloseşte termeni cu totul nepotriviţi? Într-adevăr, despre locul din centrul universului nu e corect să se spună, potrivit naturii sale, nici că este sus, nici că este jos, ci doar că este în centru; la rîndul ei, circumferinţa, care nu e, firește, în centru, nu are, prin raport la centru, nici un punct al ei diferit de oricare altul şi, ca atare, oricare din punctele opuse este în aceeaşi situaţie. Cînd ceva este uniform în toate direcţiile, ce fel de termeni contrari i-ar putea aplica cineva şi cum ar putea crede că, aplicîndu-i, îi foloseşte corect? Şi dacă 63 a
presupunem că în centrul întregului se află în echilibru un corp solid, acesta nu ar putea să se deplaseze către nici unul din punctele de pe circumferinţă, pentru că situarea lor este identică în toate direcţiile. Mai mult, dacă cineva s-ar deplasa în jurul acelui corp solid, ori de cîte ori s-ar opri, aflîndu-se mereu la propriul său antipod, ar putea numi acelaşi punct al suprafeţei corpului şi „sus" şi „jos". Într-adevăr, întregul fiind, cum tocmai am spus, sferic, a afirma că are o regiune inferioară şi una superioară este lipsit de sens.

Dar de unde vin aceste nume şi care este acea legitimă şi intrată în obicei folosire a lor, datorită căreia am ajuns să aplicăm această diviziune cerului ca întreg? Iată asupra cărui lucru trebuie să cădem de acord, b
dacă facem următoarea presupoziţie. Să ne închipuim că cineva ar ajunge în acea regiune a universului căreia i-a revenit cu deosebire focul, acolo unde se adună marea lui masă şi, situîndu-se pe suprafaţa ei şi

avînd capacitatea de a desprinde din ea gheme de foc, le-ar pune pe talerele unui cîntar: cînd ar ridica crucea cîntarului și ar împinge focul în mediul diferit al aerului, e limpede că, dintre cele două gheme de foc, cel mai mic ar suferi o atracție mai slabă decît cel mai
c mare. Într-adevăr, cînd două mase sînt ridicate simultan de una și aceeași forță, masa mai mică cedează în mod necesar mai ușor constrîngerii decît cea mai mare, care opune mai multă rezistență; și astfel despre cea mai mare se spune că este „grea" și că tinde „în jos", despre cea mai mică — că este „ușoară" și că tinde „în sus". Or, tocmai aceasta este ceea ce trebuie să observăm cînd acționăm aici, în locul unde ne aflăm. Cînd — stînd pe pămînt și urmărind să distingem între niște specii de pămînt sau uneori chiar între două bucăți de pămînt pur — silim cele două mase să se ridice, împotriva naturii lor, în mediul diferit al aerului, amîndouă caută să se țină de propriul lor element; dar, cea
d mai mică dintre ele cedează mai ușor și mai grabnic, de aceea i-am spus „ușoară", iar direcției către care o constrîngem — „sus", în timp ce, în starea de lucruri contrară, vorbim despre „greu" și „jos". Urmează de aici, în mod necesar, că raportul dintre acestea se poate inversa datorită faptului că masa elementelor extreme ocupă locuri opuse, astfel că ceea ce este
e „ușor", „greu", „jos" și „sus" într-o regiune se va dovedi că devine și este contrariul a ceea ce este „ușor", „greu", „jos" și „sus" în regiunea opusă, sau că este înclinat cu un unghi, cu orice diferență posibilă de direcție. De fapt, în toate cazurile trebuie avut în vedere doar atît: pe de o parte că ceea ce face ca un lucru să fie „greu" este mișcarea lui către elementul de același fel și, pe de alta, că locul către care se îndreaptă este „jos", în timp ce contrariile lor poartă numele opuse[144]. Fie de ajuns însă toate cîte le-am spus pentru explicarea acestor lucruri.

Cît despre cauza senzațiilor de „neted" și „aspru", aproape oricine, examinîndu-le, le-ar putea explica: cea dintîi este produsă de combinarea dintre netezime și consistență; iar cea de-a doua de aceea dintre du-
64 a ritate și neregularitatea suprafeței.

Dar am lăsat netratat lucrul cel mai important cînd e vorba despre afectarea corpului în întregul lui: ex-

plicația elementelor de plăcere sau de durere inerente proprietăților înfățișate pînă aici și, de asemenea, cea a tuturor impresiilor care, constituindu-se, prin organele corpului, ca senzații, sînt însoțite de suferințele sau plăcerile resimțite în ele.

Așadar, să luăm în considerare cauzele afecțiunilor în general, indiferent dacă ele sînt perceptibile sau nu, b reamintindu-ne distincția deja făcută între ceea ce potrivit naturii este mobil și ceea ce e imobil; căci aceasta e metoda de urmat ori de cîte ori vrem să găsim o explicație. Cînd ceva în mod natural mobil este afectat de o impresie cît de scurtă, el o transmite în preajmă-i, fiecare particulă transmițîndu-i alteia impresia suferită, pînă cînd ajunge, în sfîrșit, la partea rațională a sufletului și îi transmite acesteia calitatea obiectului care a produs afectarea. Ceea ce este însă, dimpotrivă, imobil, fiind inert, nu transmite nimic în jur, ci doar c suferă acțiunea care se exercită asupra lui, fără să pună în mișcare nimic din ce are în vecinătate, astfel că, de vreme ce particulele nu-și mai transmit unele altora nimic, afectarea inițială exercitată asupra lor nu se poate propaga în întregul făpturii vii, iar senzația nu este resimțită. Așa stau lucrurile cu oasele și cu părul, precum și cu majoritatea celorlalte părți ale corpului nostru compuse preponderent din pămînt; în schimb, starea de lucruri menționată întîi se referă mai ales la vedere și la auz, din pricină că în ele focul și aerul sînt preponderente.

În ceea ce privește natura plăcerii și a suferinței, ea trebuie concepută astfel. Afectarea care tulbură violent și subit o stare normală este dureroasă, în timp d ce reîntoarcerea bruscă la starea normală este plăcută[145]. Acestea sînt perceptibile, pe cînd ceea ce se exercită asupra noastră cu blîndețe și puțin cîte puțin este imperceptibil.

Tot ceea ce se petrece cu ușurință produce percepții de maximă intensitate, dar nu este însoțit de durere sau plăcere; astfel sînt afectările razei vizuale, care a fost definită deja drept un corp care ia naștere în lumina zilei, în strînsă legătură cu trupul nostru. Într-adevăr, tăieturile, arsurile sau orice altceva s-ar exercita asupra ei nu-i produc nici o senzație dureroasă, nici plă- e cere cînd revine la propria ei condiție normală, și to-

tuși au loc percepții puternice și foarte distincte, proporționale cu ceea ce se exercită asupra ei și cu diferitele lucruri pe care, îndreptîndu-se spre ele, le atinge ea însăși. Pentru că, în scindarea și în reintregirea ei nu este inerentă nici o violență. Pe de altă parte, organele constituite din particule mai mari, care cedează cu greu acțiunii unui agent și îi transmit mișcările întregului corp, resimt plăceri și dureri — dureri cînd
65 a sînt înstrăinate de starea lor normală, plăceri cînd se întorc din nou la ea[146]. Cele la care îndepărtarea de la starea lor normală, respectiv golirea lor, se face puțin cîte puțin, în timp ce reumplerea lor este bruscă și îmbelșugată, resimt umplerea, dar nu și golirea, și astfel nu-i dau părții pieritoare a sufletului dureri, ci numai foarte vii plăceri. Asemenea lucruri sînt evidente cînd e vorba de mirosurile plăcute[147]. Invers, cînd înstrăinarea de starea normală este bruscă, și revenirea la ea se face puțin cîte puțin și cu greu, se produce
b de fiecare dată efectul contrar celui descris mai înainte, cum se poate bine observa atunci cînd corpul are de suferit tăieturi sau arsuri. Atîta poate fi de ajuns cu privire la afectările comune întregului corp și la numele date agenților care le produc. Acum trebuie să încercăm să explicăm, de vom fi în stare, afectările care se produc într-un organ sau altul al corpului nostru, precum și, pe de altă parte, cum acționează asupra lor fiecare agent în parte.

c Așadar, întîi de toate trebuie să arătăm, atît cît ne stă în putință, ceea ce am omis cînd am vorbit despre gusturi, adică afectările specifice limbii. Și acestea, ca de fapt majoritatea celorlalte, par să se producă în virtutea unor contracții și dilatări, numai că ele, mai mult decît celelalte, depind de diferitele grade de asprime sau netezime. Ori de cîte ori particulele de pămînt, pătrunzînd în venele subțiri — care îi slujesc
d limbii ca un fel de instrument de probă și care se întind pînă la inimă — vin în contact cu umezeala și moliciunea cărnii, ele, topindu-se, contractă și usucă acele vene. Și, cînd sînt mai aspre, sînt resimțite ca „astringente", iar cînd asprimea lor e mai mică — ca „seci".

Substanțele care spală venele și curăță întreaga re-
e giune a limbii se numesc „picante" dacă produc acest

efect asupra limbii peste o anume măsură și o atacă în mod excesiv, pînă la a dezagrega o parte din substanța ei; așa este de pildă proprietatea sodei; iar cele al căror efect este mai puțin violent decît cel al sodei și care clătesc mai puțin limba sînt „saline" — ele nu au asprime picantă, iar noi le resimțim mai mult ca plăcute.

Alte substanțe, care preiau o parte din căldura gurii și sînt înmuiate de aceasta, devin înfocate și ard la rîndul lor ceea ce le încălzise și, totodată, datorită usurătății lor, se ridică spre organele de simț ale capului, 66 a
tăind tot ce întîlnesc în calea lor; datorită acestor proprietăți, toate aceste substanțe au primit denumirea de „înțepătoare".

De asemenea, mai sînt particule de substanțe care, după ce au fost mai întîi volatilizate prin descompunere, pătrund în venele subțiri; și fiind bine proporționate cu particulele de pămînt și de aer aflătoare acolo, le pun în mișcare și le fac să se frămînte unele împrejurul altora pînă cînd, astfel agitate, formează o membrană și, datorită faptului că particule de un anume fel pătrund înlăuntrul unora de un alt fel, produc pelicule concave care îmbracă apoi particulele care pătrund înlăuntrul lor. Astfel, cînd o peliculă concavă de apă, fie amestecată cu pămînt, fie curată, cuprinde b
aer în ea, se formează, ca un fel de vase umede de aer, globuri de apă. Cînd sînt alcătuite din apă curată și membrana care se formează e transparentă, se numesc „bășici"; în timp ce, dacă apa e amestecată cu pămînt și acest amestec pornește să se miște și se înalță, cuvintele folosite sînt „înspumare" și „fermentare". Iar ceea ce produce aceste efecte poartă numele de „acid".

Fiecăreia dintre afectările enumerate cu privire la gusturi i se opune o afectare contrară, cu nume con- c
trar. Ori de cîte ori alcătuirea particulelor care pătrund în lichide este conformă cu starea normală a limbii, aceste particule netezesc asprimile, ungîndu-le, relaxează și contractă ceea ce este în chip nefiresc îngustat sau dilatat și instituie în cea mai mare măsură starea naturală; orice astfel de antidot al afectărilor violente ale limbii este întotdeauna plăcut și binefăcă-

d tor și este calificat drept „dulce". Atît însă despre acestea.

În ce privește facultatea perceptivă a nărilor, nu se pot stabili specii. Un miros este întotdeauna ceva numai pe jumătate constituit, și nici unuia dintre corpurile fundamentale nu i-a revenit măsura potrivită pentru a putea avea un miros; venele noastre olfactive sînt, prin construcția lor, prea strîmte pentru pămînt și apă și prea largi pentru foc și aer și de aceea nimeni n-a perceput vreodată mirosul vreunuia dintre ele. Mirosuri emană numai substanțele pe cale de a se lichefia sau de a putrezi, de a se topi sau evapora; ele
e se produc numai în stadiul intermediar, cînd apa se transformă în aer sau aerul în apă. Orice miros este abur sau ceață, și anume ceață cînd aerul e pe cale să devină apă, abur cînd apa e pe cale să devină aer; de aici provine faptul că toate mirosurile sînt mai fine decît apa și mai dense decît aerul, ceea ce se vede foarte bine cînd cineva se silește să inspire aer prin ceva care îi împiedică trecerea, pentru că atunci nici un miros nu străbate o dată cu aerul inspirat, ci numai acesta, izolat de orice miros. Așa stînd lucrurile, mirosurile nu se grupează într-un număr anume de specii simple, și ca atare nu există nume pentru ele, în cazul lor neputîndu-se distinge clar decît între două
67 a mari categorii: mirosuri plăcute și mirosuri supărătoare. Cele supărătoare, zgîrie și brutalizează întreaga cavitate a corpului nostru, cuprinsă între creștet și ombilic, celelalte o calmează și o readuc în chip plăcut în starea ei firească.

Al treilea dintre simțurile pe care le cercetăm este
b auzul, astfel că acum trebuie să explicăm cum anume se produc afectările lui. Să începem deci prin a defini sunetul drept șocul produs de aer, prin urechi, asupra creierului și al sîngelui și transmis apoi sufletului; iar mișcarea provocată de sunet și care se propagă între cap și regiunea ficatului o numim auz[148]. O mișcare rapidă produce un sunet ascuțit, una mai înceată — un sunet mai grav. Mișcării uniforme îi corespunde un sunet egal și lin, iar celei neuniforme contrariul său,
c sunetul aspru. O mișcare amplă produce un sunet puternic, una contrară — un sunet slab. Iar cele referi-

toare la consonanța sunetelor vor trebui să-și găsească locul într-o parte ulterioară a expunerii noastre.

Ne-a mai rămas un al patrulea fel de senzație care reclamă o clasificare, deoarece cuprinde un mare număr de varietăți; ele poartă numele general de culori, o culoare fiind o flacără care emană din orice fel de corp și ale cărei particule sînt astfel proporționate cu raza vizuală, încît produc senzații[149]. În cele spuse pînă acum am explicat doar cum apare raza vizuală, de
acceea, în chipul cel mai evident, s-ar cuveni acum să d
vorbim, în marginile unui discurs verosimil, despre culori.

Particulele care vin dinspre alte corpuri în întîmpinarea razei vizuale sînt, de la caz la caz, mai mici, mai mari, sau egale cu cele ale razei; cele egale nu pot fi percepute și deci le spunem „transparente". Particulele mai mari comprimă, iar cele mai mici despică raza vizuală, producînd albul și negrul; și, deși ele sînt de aceeași natură cu cele ce aduc corpului frig sau căldură și cu cele ce sînt resimțite de limbă ca astringente
sau ca „înțepătoare" (acestea din urmă fiind numite așa e
pentru că produc arsuri), percepțiile fiind altele, identitatea lor nu e manifestă. Așadar vom numi „alb" ceea ce despică raza vizuală și „negru" ceea ce o contractă.

Cînd mișcarea e mai iute, datorită unui foc care se propagă mai rapid, ea izbește raza vizuală și o despică pînă la ochi, desfăcînd și topind însă și căile de pătrundere în ei, și astfel face să se scurgă de acolo un ames- 68 a
tec dens de foc și apă pe care îl numim lacrimă. Acest amestec, fiind el însuși de foc, se întîlnește cu focul care, țișnind ca o străfulgerare, îi vine dimpotrivă, pentru ca apoi, pătrunzînd în masa lichidă, să se stingă în ea; iar în această mixtură iau naștere tot felul de culori. Rezultatul îl numim „scăpărări", iar ceea ce îl produce este numit „strălucitor" sau „scînteietor".

Între aceste două varietăți de foc există una care b
pătrunde în lichidul ocular și se amestecă cu el, dar care nu este scînteietoare. Iradierea focului prin lichidul cu care se amestecă produce culoarea sîngerie, pe care o numim „roșu".

Culoarea strălucitoare amestecată cu cea roșie și cu cea albă dă naștere celei „portocalii", dar, chiar dacă cineva ar ști în ce anume proporție sînt ameste-

cate, n-ar fi nimerit s-o spună, căci asupra acestui lucru nimeni nu poate fi cît de cît sigur nici de vreo dovadă, nici de vreo explicație plauzibilă.

c Roșul amestecat cu negru și cu alb dă purpuriul, iar cînd amestecul este mai bine ars și i se adaugă mai mult negru, se obține violetul.

Portocaliul închis se naște din amestecul portocaliului cu cenușiul. Cenușiul — din amestecul albului cu negru, iar galbenul — din cel al albului cu portocaliul.

Albul combinat cu strălucitorul și cufundat în negru intens dă culoarea albastru închis; albastrul închis amestecat cu alb dă albastrul verzui, portocaliul închis cu negrul — verdele cenușiu.

Cît despre celelalte culori care provin din acestea,
d ele se pot ușor deduce, în marginile verosimilului, prin analogie. Dacă însă cineva ar încerca să verifice aceste lucruri prin experiențe, ar dovedi că ignoră diferența dintre natura umană și cea divină; doar divinitatea are și știința și putința necesare pentru a contopi multiplul în unu și pentru a redesface unul în multiplu[150], în timp ce nici un om nu este și nici nu va fi vreodată în stare de una sau de cealaltă.

e Toate acestea, odată astfel constituite prin acțiunea necesității, au fost preluate, atunci cînd l-a zămislit pe zeul autosuficient în perfecțiunea sa; de făuritorul a tot ce este mai frumos și mai bun din toate cîte au devenire. El s-a folosit de cauzele necesității doar ca de niște cauze subsidiare, rămînînd ca, prin însăși activitatea lui, el să instituie binele în lumea devenirii. Rezultă de aici că trebuie să distingem două feluri de cauze, unele ținînd de necesar, altele de divin. Divinul
69 a trebuie să-l căutăm în toate cîte sînt, năzuind să dobîndim în viață atîta fericire cît poate natura noastră să cuprindă. Iar necesarul se cade căutat de dragul divinului, dîndu-ne totodată seama că, în afara cauzelor necesare, nu e cu putință nici să înțelegem acele lucruri de preț către care năzuim, nici să le rostim și nici să avem parte în vreun alt fel de ele.

Așadar, acum, cînd materialele sînt deja sortate și ne stau, ca unor constructori, la îndemînă, e vorba de cele două feluri de cauze pe care trebuie să le îmbinăm

în țesătura celor ce mai rămîn de spus — să revenim la începutul expunerii noastre și să parcurgem, repede, etapele care ne-au adus în punctul de la care pornind am ajuns aici. Iar apoi să încercăm să-i dăm expunerii noastre un sfîrșit și un capăt care să con- b
corde cu cele expuse pînă acum[151].

Într-adevăr, așa cum am spus și la început, toate acestea se aflau în dezordine, iar zeul a introdus în fiecare lucru toate felurile de proporții, pretutindeni unde erau cu putință, pentru ca fiecare să fie într-o proporție armonioasă atît cu sine cît și cu celelalte. Căci la început nimic nu avea o asemenea proporție, decît cel mult din întîmplare, și absolut nimic nu era vrednic de a primi numele pe care unii i-l dau acum — foc, apă și celelalte. Pe acestea toate Demiurgul le-a pus întîi în ordine, apoi a alcătuit din ele acest c
univers — o singură vietuitoare conținînd în ea toate vietuitoarele muritoare și nemuritoare. Căci al celor divine, el însuși a luat asupră-și să le fie făuritor, orînduind ca pe cele muritoare să le făurească propriile lui odrasle. Iar acestea, imitîndu-l, după ce au luat de la el principiul fără de moarte al sufletului, i-au alcătuit un corp muritor în care i-au făcut sălaș[152]. Apoi i-au dat întregul trupului drept vehicol, în care au clădit un
alt fel de suflet, pe cel muritor, care are în el crîn- d
cene și inevitabile afecte: întîi plăcerea, cea mai primejdioasă momeală a răului; apoi durerile, care ne îndepărtează de la bine; încumetarea și frica, doi sfetnici nesăbuiți; avîntul războinic cel greu de potolit, și speranța, care ușor se lasă ispitită către rătăcire. Și, îmbinînd toate acestea cu senzația irațională și cu dorința gata de orice, ei au alcătuit, în marginile necesității, felul muritor. Totuși, temîndu-se ca, prin toate acestea, să nu pîngărească partea divină a sufletului mai mult decît era neapărat necesar, ei au separat partea lui muritoare, așezînd-o într-un alt lăcaș al trupu- e
lui, iar în acest scop au clădit între cap și piept gîtul, așezîndu-l acolo ca pe un fel de istm sau de hotar despărțitor. Iar partea muritoare a sufletului au cufundat-o în piept sau în ceea ce se numește torace. Și, cum o parte a sufletului muritor este, prin natura ei, mai nobilă decît cealaltă, zeii au clădit în cavitatea toracică o altă despărțitură, asemenea celei dintre locuința fe-

70 a meilor și cea a bărbaților[153], așezînd între cele două părți ale sufletului muritor, ca pe un gard, diafragma.

Acea parte a sufletului care, fiind însetată de biruință, e plină de curaj și de avînt războinic[154] au așezat-o mai aproape de cap, între diafragmă și gît, pentru ca acolo, putînd auzi mai ușor glasul rațiunii, să-i dea sprijin ori de cîte ori dorințele nu vor să se supună
b de bună voie cuvîntului și poruncii din citadelă, și să le țină cu forța în frîu. Apoi inima, nod al venelor și izvor al sîngelui, care, ca un șuvoi circular, străbate toate membrele, au statornicit-o în încăperea paznicilor, pentru ca, atunci cînd fierbe puterea mîniei, tot ce este sensibil în corp să primească neîntîrziat din partea rațiunii, prin vasele înguste, vestea că ceva rău se exercită asupra membrelor, fie di afară, fie chiar prin acțiunea interioară a dorințelor, și, auzind poruncile și amenințările rațiunii, să le dea ascultare și să arate deplină supunere, acceptînd astfel ca partea mai nobilă să le fie tuturor cîrmuitor.

c Apoi au găsit o alinare pentru bătăile violente ale inimii stîrnite de apropierea unei primejdii sau de izbucnirea mîniei; și anume, prevăzînd că asemenea clocot al sufletului are să fie însoțit de acțiunea focului, au așezat în piept plămînul, moale, lipsit de sînge și
d ciuruit pe dinăuntru de cavități, ca un burete, astfel ca el, primind înlăuntrul lui răsuflare și băutură, să poată răcori și ușura inima, potolindu-i arderea. În acest scop au deschis pînă în plămîn canalele traheii, iar plămînul l-au așezat în jurul inimii, ca pe un tampon, pentru ca, atunci cînd se umple de avîntul patimii, inima, izbindu-se de ceva moale și răcoritor, să obosească mai puțin și astfel, deși însuflețită de mînie, să mai fie în stare să dea ascultare rațiunii.

Acea parte a sufletului care rîvnește la mîncare și băutură și la toate cîte îi sînt necesare în virtutea na-
e turii trupului[155], zeii au sălășluit-o între diafragmă și hotarul dinspre ombilic, făurind-o ca un fel de iesle pentru hrănirea trupului, și au priponit-o acolo ca pe o dihanie încă sălbatică[156]. Dar, ca stirpea muritoare să existe, ea trebuia să fie, ca și celelalte părți, hrănită. Prin urmare, pe această parte a sufletului muritor acolo au orînduit-o, pentru ca, mereu hrănindu-se din ieslea ei și aflîndu-se cît mai departe de lăcașul deliberării, să

aducă cît mai puțină frămîntare și zarvă și să lase
această parte stăpînitoare să ia, netulburată, hotărîrile 71 a
privitoare la folosul întregului și al părților sale.

Ei știau însă bine că partea aceasta nu înțelege cuvintele rațiunii, și că, de ar fi chiar să aibă oarecare știre de ele, nu va sta în natura ei să le ia în seamă, și că va fi mereu, fie noapte, fie zi, ademenită de vraja unor viziuni și năluciri. Astfel că, pentru a folosi împotrivă-i propria ei slăbiciune, au alcătuit, pentru binele ei, ficatul, pe care l-au așezat chiar în propriul b
ei sălaș și l-au făcut dens, neted și strălucitor, adăugîndu-i dulceață și amărăciune. Și aceasta pentru ca gîndurile pe care le emană rațiunea și le îndreaptă asupra ficatului să fie primite de el ca de o oglindă și reflectate ca niște imagini vizibile. Astfel, sufletul apetent se înspăimîntă de emanația rațiunii ori de cîte ori aceasta, exercitîndu-se în acord cu amărăciunea din ficat, îl amenință că vine, pedepsitoare, asupra lui; în asemenea cazuri, ea răspîndește iute amărăciunea în întregul ficat, proiectînd asupra lui culoarea fierei și îl sfrijește și îl zbîrcește prin contracție; sau îndoaie și chircește lobul, astupă canalele și închide intrările, c
provocînd astfel durere și greață. Iar alteori, dimpotrivă, cînd o adiere blîndă, venind dinspre partea gîndului, zugrăvește pe ficat imagini contrare, ea îi potolește amărăciunea, pentru că nu vrea nici să-l stîrnească, nici să se exercite asupra unei naturi potrivnice sieși, astfel că, proiectînd asupra ficatului o dulceață de aceeași natură cu cea a acestuia și îndreptîndu-l pînă cînd redevine în întregimea lui drept, neted d
și liber de orice constrîngere; ea face ca acea parte a sufletului care își are sălașul în preajma ficatului să fie ascultătoare și blîndă, iar timpul nopții să-l petreacă pașnic, cu exercițiul prevestirii prin vise, de vreme ce nu are parte de raționament și de înțelegere rațională. Într-adevăr, cei care ne-au făurit, amintindu-și de porunca părintelui lor, aceea de a face ca neamul muritorilor să fie cît mai desăvîrșit cu putință, au căutat să corecteze în felul acesta partea mai joasă din noi și au statornicit în această regiune a trupului facultatea de prevestire, ca să participe și ea cumva la e
adevăr.

Drept semn că divinitatea însăși a dăruit prevestirea slabei minți omenești stă faptul că, atîta vreme cît omul e stăpîn pe mintea lui, el nu e în stare de inspirată și veridică prevestire, ci numai fie în timpul somnului, cînd puterea lui de înțelegere se află înlănțuită, fie datorită vreunei boli profetice, fie cînd, inspirată de divinitate, se află abătută de la starea ei firească[157]. Iar omului aflat în starea sa normală, îi revine să înțeleagă, după ce și le-a amintit, cele rostite, în vis sau în veghe, de către forța prevestirii și a inspirației și, raționînd asupra tuturor năluciri lor astfel văzute, să
72 a deslușească cum anume și pentru cine dau ele semn al unui rău ori al unui bine, fie el viitor, trecut sau prezent. Dar celui care, cuprins de frenezia profetică, se află încă în această stare, nu-i stă în putere să interpreteze propriile sale viziuni și rostiri, ci, cum bine zice acea vorbă veche, numai celui în toate mințile îi este dat să-și vadă de ale sale și să se cunoască pe sine. De aici și rînduiala de a-i institui pe cei din tagma
b interpreților drept judecători ai profețiilor inspirate; unii îi numesc însă prevestitori chiar pe acești interpreți, ignorînd complet faptul că ei sînt doar tîlcuitori ai tainelor din oracole și viziuni, fără să fie ei înșiși prevestitori, și că cel mai corect ar fi să poarte numele de interpreți ai prevestitorilor.

Așadar, ficatul a luat ființă cu o asemenea natură și din cauzele și în locul pe care le-am spus pentru a sluji acestui țel: prevestirea. Cîtă vreme o ființă este în viață, semnele unui asemenea organ sînt relativ clare; cînd moare, ficatul devine orb, iar semnele lui
c sînt prea obscure pentru a exprima ceva deslușit.

Cît despre alcătuirea organului învecinat, splina, și despre poziția sa (în stînga), ele sînt în serviciul ficatului pentru a-l menține mereu strălucitor și curat, ca și cînd splina ar fi o pînză de șters oglinzi pusă la îndemînă pentru grabnică folosire. De aceea, ori de cîte ori, datorită vreunei boli, se ivesc impurități în regiunea ficatului, splina, a cărei urzeală este poroasă, ea fiind plină de cavități și lipsită de sînge, le curăță și le ab-
d soarbe. Așa se explică de ce, cînd se umple de impuritățile pe care le-a absorbit, se umflă și supurează, pentru ca, atunci cînd trupul se purifică, să revină la mărimea și la starea ei normală.

Am arătat deci, vorbind despre suflet, cît din el este muritor și cît divin, precum și unde, în vecinătate cu cine și din ce pricini cele două părți ale sale au fost statornicite în locuri deosebite ale trupului[158]. Numai că nu putem fi încredințați de adevărul spuselor noastre fără o confirmare divină. Dar că expunerea noastră este verosimilă ne putem încumeta să spunem încă de pe acum și cu atît mai mult de acum încolo. Așa că ce am spus este bun spus.

Partea care urmează trebuie cercetată potrivit aceloraşi principii. Era vorba de a stabili felul în care a luat naștere restul trupului. Iar dintre chibzuințele care au dus la făurirea lui, cea mai de crezut ar fi următoarea. Cei care ne-au alcătuit știau că vom fi necumpătați la băutură și la mîncare și că, din lăcomie, vom bea și vom mînca mult mai mult decît ne este necesar. Prin urmare, prevăzînd aceasta și ca să prevină o timpurie pieire, prin îmbolnăvire, a încă nedesăvîrșitului neam al muritorilor, au orînduit, drept receptacol al excesului de băutură și de mîncare, cavitatea de jos a trupului, așa-zisul pîntece și, înlăuntrul ei, au încolăcit spirala intestinelor, al căror rost este ca trupul, prea repede străbătut de hrană, să nu simtă prea degrabă nesățioasa nevoie de altă hrană și astfel întreaga omenire, din lăcomie, să rămînă inaptă pentru filosofie și harurile Muzelor, surdă la îndemnul părții celei mai divine din noi.

În ce privește oasele, carnea și cele asemenea, lucrurile stau astfel. Drept început, acestora toate le stă formarea măduvei. Într-adevăr, de vreme ce sufletul e legat de trup, legăturile vieții au fost bine fixate în măduvă, dînd puternice rădăcini neamului muritor. Dar măduva însăși a luat naștere din altă materie. Zeul a ales dintre diferitele feluri de triunghiuri pe acelea care, fiind nedeformate și netede, erau dintru început cele mai apte, datorită exactei lor regularități, să producă focul și apa, aerul și pămîntul; și, amestecîndu-le unele cu altele în cuvenita proporție, a alcătuit măduva, combinînd astfel, pentru orice specie muritoare, un amestec din toate semințele. După aceea a sădit în ea, legîndu-le bine, diferitele feluri de suflete; și, de asemenea, dintr-un bun început, încă de la distribui-

e

73 a

b

c

rea inițială, a împărțit măduva în forme corespunzătoare în număr și fel cu cele ale diferitelor părți ale sufletului pe care urma să le conțină. Și astfel „ogorul", zicînd așa, care urma să cuprindă sămînța divină[159], a fost plăsmuit în formă sferică, zeul dînd părții corespunzătoare de măduvă numele de „creier", avînd în
d vedere că, atunci cînd fiecare viețuitoare va fi întreagă, vasul care îl va cuprinde va fi capul. Cît despre ceea ce urma să ne țină cealaltă parte, muritoare, a sufletului, el l-a împărțit în forme totodată rotunde și alungite, numindu-le pe toate „măduvă"; iar pornind de la acestea, ca de la niște ancore, a întins legăturile care fixează întregul suflet, și apoi a și început să făurească în jurul măduvei întregul nostru trup, după ce mai întîi a îmbrăcat-o pe toată într-un înveliș osos compact.
e Iar oasele le-a construit așa: după ce a ales, cernindu-l, pămînt curat și fin, l-a amestecat și l-a frămîntat cu măduvă; după care a pus amestecul în foc și apoi l-a călit în apă, apoi iarăși în foc și iarăși în apă și, tot trecîndu-l astfel dintr-unul în celălalt, l-a făcut rezistent la acțiunea amîndurora. Și acest material l-a folosit întîi pentru a făuri o sferă osoasă împrejurul
74 a creierului, căreia i-a lăsat o îngustă deschizătură, după care, pentru a îmbrăca măduva de-a lungul grumazului și al spinării, a făcut, tot din os, vertebre, pe care le-a înșirat, ca pe niște balamale, de la cap pînă la capătul de jos al trunchiului. În felul acesta, adică îmbrăcînd-o într-o cămașă tare ca piatra, a pus la adăpost întreaga sămînță medulară; iar în această cămașă a pus apoi articulațiile vertebrelor, folosindu-se în ce le privește de o proprietate a diferitului, pe care a intercalat-o între ele pentru a face posibilă mișcarea și îndoirea.

Numai că, socotind că materia osoasă era, prin na-
b tura alcătuirii ei, prea sfărîmicioasă și prea lipsită de mlădiere și, pe de altă parte, că încingîndu-se și răcindu-se mereu, s-ar descompune, provocînd grabnica nimicire a sămînței medulare dinlăuntrul ei, el a țicluit tendoanele și carnea în așa fel încît prinzînd toate membrele în tendoane care se contractă și se destind la încheieturi, să-i dea trupului putința de a se îndoi și dezdoi; iar carnea urma să fie o apărătoare împotriva arșiței, și un adăpost împotriva gerului și, pe de altă

parte, o protecție împotriva lovirii prin cădere (cum ar fi apărătoarele noastre făcute din pîslă), fiind moale și elas- c
tică la contactul cu obiectele dure; carnea urma să cuprindă în ea o umiditate caldă, pe care vara s-o poată asuda, umezind exteriorul trupului și răspîndind astfel pretutindeni asupră-i o răcoare venită dinlăuntru; iar iarna, dimpotrivă, datorită focului pe care îl cuprinde, să-l apere de frigul care-l împresoară și îl atacă din afară. Cu acest gînd în minte, cel care ne-a plăsmuit ca din ceară a alcătuit carnea dintr-un amestec bine proporționat de apă, foc și pămînt, căruia i-a adăugat un fer- d
ment compus din acid și sare, făcînd-o astfel moale și plină de suc. Iar tendoanele le-a făcut dintr-un amestec de oase și de carne fără ferment, căruia i-a adăugat o culoare gălbuie, astfel că proprietățile tendoanelor sînt intermediare: ele sînt mai încordate și mai vîscoase decît carnea, dar mai moi și mai mlădioase decît oasele. Și apoi zeul a îmbrăcat oasele și măduva în carne și tendoane, legînd oasele între ele cu tendoane și îngropînd totul sub un acoperămînt de carne. Pe oasele cu mai e
multă viață în ele le-a împrejmuit cu carne mai puțină și pe cele cu mai puțină viață cu carne mai multă și mai compactă; iar la încheieturile dintre oase, cînd nu se vădea un puternic motiv contrar, a făcut să crească carne puțină, pentru ca excesul de carne să nu împiedice îndoirile și, îngreunînd astfel mișcările corpului, să-i facă anevoioasă deplasarea, și pe de altă parte, pentru ca multe straturi de carne compactă puse apăsat unul peste altul să nu ducă, prin soliditatea lor, la o scădere a sensibilității, provocînd astfel o diminuare a receptivității și a puterii de reținere a părții raționale a sufletului. De aceea pulpele, coapsele și
șoldurile, oasele brațelor și antebrațelor, toate celelalte 75 a
părți ale noastre unde nu se află încheieturi, precum și toate acele oase dinlăuntrul trupului care, avînd în măduva lor suflet puțin, sînt lipsite de putere intelectivă — toate acestea sînt acoperite cu multă carne. Dimpotrivă, părțile în care rezidă puterea intelectivă — cu puțină, în afară de cazurile în care a format din carne un organ menit să fie el însuși sensibil, cum ar fi cel de felul limbii. În rest însă, pe cele mai multe le-a alcătuit cum s-a arătat mai sus. Într-adevăr, natura noastră, făurită și dezvoltată după principii necesare,

b face ca o sensibilitate ascuțită și promptă să nu fie compatibilă cu prezența unor oase compacte și a unor mase de carne. Căci, dacă aceste două proprietăți ar fi consimțit să coincidă, atunci de această compatibilitate s-ar fi prevalat îndeosebi alcătuirea capului, iar neamul omenesc, purtînd pe umeri un puternic cap cărnos și osos, ar fi avut parte de o viață de două sau de multe ori mai lungă, mai ferită de boli și de dureri decît cea care i-a fost dată. Numai că, în ceasul acela, meșterii care ne-au adus pe lume au stat să chibzuiască ce anume ar fi mai bine — să făurească o semințe care să trăiască mai mult, dar inferioară, sau una cu o viață
c mai scurtă, dar superioară — și au căzut de acord că oricine ar alege, în toate privințele, nu viața mai lungă, dar mai proastă, ci pe cea mai scurtă, dar mai nobilă. De aceea au acoperit capul cu un strat de os subțire, dar nu cu carne și nici cu tendoane, de vreme ce craniul nu are articulații. Prin urmare, capul așezat pe umerii fiecărui om este mai apt de sensibilitate și de inteligență, dar cu mult mai nerezistent.

d Apoi, potrivit aceluiași fel de principii, zeul a împrejmuit gîtul, de la baza craniului în jos, cu tendoane pe care le-a legat simetric între ele, și de ele a legat, în partea de jos a feței, vîrfurile fălcilor. Cît despre restul tendoanelor, le-a distribuit tuturor membrelor, prinzînd cu ele articulație de articulație.

Iar cei care ne-au făcut au alcătuit gura așa cum e ea orînduită acum, înzestrînd-o cu dinți, cu limbă și
e cu buze, pregătind-o să fie atît un loc de intrare a celor necesare cît și unul de ieșire a celor nobile; căci tot ceea ce pătrunde în noi ca să ne hrănească trupul este necesar, în timp ce nimic nu e mai frumos și mai nobil decît fluxul de cuvinte care, aflat în slujba minții, ne iese din gură.

Totuși, capul nu putea nici să fie lăsat din os gol, pradă excesului de căldură sau frig al anotimpurilor, și nici grija zeilor nu putea să-l lase năpădit de o masă
76 a opacă de carne, încît să devină tîmp și fără simțire. Astfel că, din prisosul de materie cărnoasă încă nu pe deplin uscată, au separat o peliculă pe care astăzi o numim piele. Aceasta, crescînd și unindu-și marginile datorită umidității creierului, a îmbrăcat întregul cra-

niu; iar umezeala, urcînd pînă sub cusături și umezindu-le, a făcut pielea să se închidă în creștet, ca și cum ar fi strîns-o cu un nod. Configurația cusăturilor este foarte variată, determinată fiind de acțiunea conjugată a revoluțiilor și a hranei; ele sînt mai multe cînd lupta dintre acestea două este mai înverșunată, mai puține cînd ea e mai blîndă.

Iar pe această piele, toată cîtă este, partea divină a b
străpuns-o jur-împrejur cu foc și, cînd sucul a ieșit afară prin aceste orificii, tot ce era umed și cald și în stare pură s-a risipit, iar ceea ce era compus din aceleași elemente ca și pielea, fiind purtat în sus datorită mișcării, a început să se lungească în afară, ca un fir de grosime egală cu împunsătura din piele; mișcarea firului fiind însă încetată, presiunea aerului care îl împresura din afară l-a împins înapoi sub piele, fă- c
cîndu-l să se răsucească acolo și să prindă rădăcină; acestor procese li se datorează întregul păr care încolțește în piele, în formă de fire făcute din aceeași substanță ca și pielea, numai că mai dură și mai densă, ca urmare a efectului de comprimare exercitat de răcire, care face ca fiecare fir de păr, pe măsură ce iese din piele, să se întrețească cu celelalte ca într-o pîslă. Și așa, creatorul ne-a acoperit capul cu păr, folosindu-se de cauzele arătate mai sus, dar avînd totodată în minte următorul scop: ca acoperămînt proteguitor al creieru- d
lui se cade să fie nu carnea, ci părul, care e ușor și în același timp apt să-i țină umbră vara și să-l apere iarna de frig, fără să devină vreodată un obstacol care să împiedice promptitudinea percepției.

În sfîrșit, acolo unde se află capătul țesăturii de tendoane, piele și os, și anume în vîrful degetelor de la mîini și picioare, acest întreit compus devine, cînd se întărește, o unică piele dură, produsul comun al combinării tuturor celor trei; ele au fost făurite prin această îmbinare de cauze, dar cauza cea mai importantă era țelul avut în vedere de cei care le-au făcut: folosul făpturilor care aveau să existe. Într-adevăr, cei care ne-au alcătuit știau bine că va veni o vreme cînd e
din bărbați vor proveni femei și celelalte animale, după cum știau și că multe animale vor avea nevoie, pentru multe scopuri, să se folosească de unghii ca gheare și

copite și de aceea au făcut să apară primul lor tipar chiar în abia născutul neam omenesc.

Așadar acestea au fost rațiunile și țelurile pentru care zeii au făcut să crească pe suprafața și la extremitățile membrelor pielea, părul și unghiile.

Iar acum, după ce toate părțile și mădularele ființei muritoare se aflau gata îmbinate într-un întreg, iar acesteia îi revenea, în virtutea necesității, să-și petreacă
77 a viața împrejmuită de foc și de aer, și ca atare să fie dizolvată și golită de viață prin acțiunea lor, și deci să piară, zeii au închipuit un mijloc de a-i veni în ajutor. Într-adevăr, ei au făcut să crească o natură înrudită cu cea omenească, înzestrînd-o însă cu o combinație de alte forme și simțuri, ca să fie un alt fel de viețuitoare. Acestea sînt arborii, plantele și semințele care, acum îmblînzite și strunite prin cultivare, ne sînt su-
b puse, dar care, înainte de vreme, existau numai ca specii sălbatice, ele fiind mai vechi decît cele de acum. Într-adevăr, tot ce a primit viață poate fi numit cu deplină dreptate viețuitoare. Iar aceste viețuitoare de care vorbim acum sînt înzestrate cu cel de al treilea fel de suflet, pe care expunerea noastră l-a așezat între diafragmă și ombilic și care e cu totul lipsit de facultatea de a opina, de a raționa și de a înțelege, revenindu-i doar aceea de a avea senzații plăcute sau neplăcute, asociate cu dorințe. El este supus mereu tuturor afectărilor, dar felul în care s-a născut nu l-a înzestrat cu vreo capacitate cît de mică de a observa
c natura propriilor sale afectări și de a reflecta asupra lor, întorcîndu-se în sine, la ale lui, sau de a respinge mișcarea venită din afară, efectuînd o mișcare proprie. De aceea, deși este vie și ca atare nu se deosebește de nici o altă viețuitoare, totuși nu se poate mișca, rămînînd înfiptă în rădăcinile ei, pentru că îi lipsește capacitatea de automișcare.

Cei mai puternici decît noi, după ce au făcut să crească toate aceste specii drept hrană pentru noi, cei mai slabi, au făcut ca însuși trupul nostru să fie străbătut de o rețea de canale, pe care le-au tăiat ca pe șanțurile de irigație dintr-o grădină, pentru ca trupul să poată fi udat ca de un curs de apă care ar pătrunde în el. Întîi au deschis, ca un fel de canale ascunse între
d piele și carne, două vene dorsale, una pe partea dreaptă

și una pe cea stîngă, potrivit celor două părți ale trupului; apoi le-au întins de-a lungul șirei spinării, prinzînd între ele și măduva generativă, pentru ca acesteia să-i meargă cît mai bine și, de asemenea, pentru ca, curgînd în jos, fluxul să poată ajunge ușor de aici către celelalte părți ale corpului, prilejuind o irigație uniformă.

După aceea, la nivelul capului, au ramificat venele și le-au încrucișat capetele, orientînd spre stînga pe cele e
dinspre dreapta și pe cele dinspre stînga către dreapta; și aceasta, pe de o parte pentru ca, de vreme ce capul nu era cuprins pînă în creștet de tendoane, să existe între el și trup încă o legătură în afară de piele și, pe de altă parte pentru ca impresiile sensibile provenite de la membrele ambelor părți ale trupului să poată fi distinct înregistrate de întregul corp[160]. Apoi zeii au început să facă cele necesare pentru irigare, și anume 78 a
cam în felul pe care o să-l arătăm, pe care însă ni-l vom reprezenta mai ușor dacă mai întîi cădem de acord asupra următorului lucru. Toate corpurile compuse din particule mai mici opresc pătrunderea particulelor mai mari, însă cele compuse din particule mai mari nu pot opri particulele mai mici să pătrundă în ele; iar dintre toate elementele, focul are particulele cele mai mici și de aceea străbate prin apă, prin pămînt și prin aer, precum și prin toate corpurile alcătuite din acestea, nici unul neputînd să-l oprească. Or, e evident că acest principiu trebuie luat în considerare și în cazul pîntecelui nostru: cînd mîncarea și băutura coboară în el, le reține, ceea ce însă nu poate face cînd e vorba de aerul pe care îl respirăm, sau de foc, ale căror particule b
sînt mai mici decît cele care intră în alcătuirea lui. Așa stînd lucrurile, zeul s-a folosit de aer și de foc pentru a face ca lichidul din pîntece să pătrundă în vene: a alcătuit din ele o împletitură, în felul vîrșelor pescărești, făcînd-o să aibă la intrare o pereche de pîlnii, iar pe una dintre ele a bifurcat-o; apoi, pornind de la aceste pîlnii, a întins jur-împrejur, prin toată împletitura, pînă la extremitățile ei, un fel de nuiele de trestie; întregul interior al coșniței l-a compus din foc, c
iar pîlniile și coșnița însăși din aer; după care a așezat toată această alcătuire în jurul făpturii plăsmuite de

el, procedînd astfel: partea formată din pîlnii a făcut-o să intre în gură; ea fiind dublă, pe una dintre pîlnii a făcut-o să coboare, prin bronhii, în plămîn, și pe cealaltă, pe lîngă bronhii, în pîntece; iar prima pîlnie a despicat-o, la rîndul ei, în două, iar celor două ramuri le-a dat o trecere comună prin canalele nasului, pentru ca, atunci cînd cea care trece prin gură nu funcționează, d circulația din amîndouă să fie alimentată de cealaltă; și cu restul, adică cu coșnița vîrșei, a împrejmuit golul din interiorul trupului nostru, pentru ca apoi s-o facă pe toată să curgă lin înlăuntrul pîlniilor — lin, pentru că acestea sînt de aer[161]. Iar în momentul următor, pîlniile se golesc spre exterior și împletitura (pentru că trupul e poros) pătrunde în el și apoi iese din nou, în timp ce razele focului interior, împletite cu aerul, îi însoțesc intrările și ieșirile, ceea ce se petrece fără încetare cîtă vreme ființa pieritoare se ține la un loc; noi e spunem că cel care a dat numele lucrurilor[162] a pus acestui fel de procese numele de inspirație și expirație.

Iar tot ce face și îndură trupul nostru este pentru ca, udat și răcorit, să se afle hrănit și să trăiască; deoarece, de fiecare dată cînd răsuflarea intră și iese, focul interior împletit cu ea îi urmează mișcarea și, 79 a urcînd și coborînd mereu, trece prin pîntece, cuprinde mîncarea și băutura, le dizolvă și le fărîmițează, le antrenează în mișcarea lui și le scoate prin golurile împletiturii, le descarcă în vene, așa cum se împrăștie în pîraie apa dintr-un izvor, și face că lichidul din vene să curgă prin trup ca printr-un apeduct.

Dar să examinăm încă o dată mijloacele prin care b fenomenul respirației s-a constituit așa cum este azi. Și iată cum. De vreme ce nu există nici un gol în care ceva care se mișcă ar putea să pătrundă, iar răsuflarea noastră iese din noi, urmarea e repede evidentă pentru oricine, și anume că ea nu se duce în gol, ci că deplasează aerul din preajmă, iar acesta, la rîndul lui, alungă, strat după strat, aerul din apropiere, în timp ce, astfel constrîns, pînă la capăt, aerul se întoarce și intră, din nou, în locul de unde a ieșit aerul expirat, reumplîndu-l, respirație de respirație; și toate acestea se petrec fără întrerupere, ca învîrtirea unei c roți, pentru că nu există nici un fel de gol; și de aceea,

de îndată ce pieptul și plămînii expulzează aerul respirat, aceștia se umplu din nou cu aerul dimprejurul trupului care, mereu împins, își reface ciclul și pătrunde la loc în trup prin porozitatea cărnii. Apoi, cînd aerul e făcut să se întoarcă și, străbătînd corpul, iese afară, el provoacă, circular, o nouă inspirație, prin căile de trecere ale gurii și ale nărilor. Trebuie să presupunem că la originea acestui proces stau următoarele cauze: părțile interne ale oricărei viețuitoare, părți d
care înconjoară sîngele și vasele, sînt cele mai calde, ca și cînd în ea s-ar afla un izvor de foc; este tocmai ceea ce am asemănat cu urzeala împletiturii, spunînd că întreaga ei parte centrală e împletită din foc, iar toate părțile dinspre exterior -- din aer. Or, trebuie să admitem că ceea ce e cald, ieșind de unde se află, tinde să ajungă, îndreptîndu-se către regiunea sa proprie, la ceea ce e de aceeași natură cu el; și că, de vreme ce există numai două căi de a ajunge afară, una străbătînd prin trup și cealaltă prin gură și prin e
nări, ori de cîte ori căldura se avîntă spre aer pe una din aceste căi, el îl face să se întoarcă în aer pe cel din cealaltă parte, iar aerul astfel împins, căzînd în foc, se încinge, în timp ce aerul care iese se răcește; și, pe măsură ce căldura se transmite de la unul la altul, iar aerul care iese pe cealaltă cale se încălzește, acest aer mai cald tinde să se îndrepte pe această cale, în sens contrar, către o căldură ca a lui proprie, împingînd circular aerul care se deplasează pe cealaltă cale; apoi acesta, supus de fiecare dată acelorași impulsuri, răspunde mereu cu aceleași reacții și, sub acțiunea acestor două impulsuri, se stabilește o mișcare circulară și alternativă, dînd naștere inspirației și expirației.

Pe aceeași cale trebuie să căutăm explicația a ceea ce se petrece în cazul ventuzelor medicale, al deglutiției, al proiectilelor lansate în aer, fie în sus, fie înainte, sau în 80 a
cazul sunetelor, care se vădesc ca acute ori grave, după cum sînt rapide ori lente, și a căror deplasare este cînd dizarmonică din cauza neconcordanței dintre ele și mișcările pe care le produc în noi, cînd consonantă, datorită acordului cu acestea. Într-adevăr, sunetele mai lente, în momentul cînd ajung din urmă mișcările celor mai rapide, care le precedau, le găsesc pe cale să se

oprească, ajunse deja în concordanță cu mișcările pe
b care li le imprimă sunetele mai lente care le ajung din
urmă; dar cînd le ajung din urmă și le încetinesc mișcarea, sunetele acestea mai încete nu provoacă nici o tulburare, ci dimpotrivă, punînd în contact și în concordanță începutul unei mișcări mai lente cu apropierea de sfîrșit a uneia inițial mai rapide, ele determină o unică mișcare, în care sunetele acute și cele grave se află contopite; și astfel procură ignoranților desfătare, iar știutorilor bucuria de a auzi cum mișcările muritoare imită armonia divină.

c Ar mai fi de adăugat: curgerea apelor în toate formele ei, căderea trăsnetelor și uimitoarele manifestări ale așa-zisei atracții exercitate de chihlimbar și de pietrele magnetice. În cazul nici unuia dintre aceste fenomene nu poate fi vorba de vreo atracție. Oricui le va căuta o explicație corectă îi va apărea evident că, de vreme ce nu există vid, toate acestea exercită unele asupra altora o pulsiune circulară, că, prin dezintegrări și recompuneri succesive, fiecare își schimbă locul, tinzînd către regiunea sa proprie, și că ele par magice numai datorită acestor modificări complicate.

d Or, și fenomenul respirației, care a prilejuit această expunere, se produce, cum am spus mai înainte, din aceleași cauze și prin aceleași mijloace: focul fragmentează alimentele, apoi, urcînd și coborînd înăuntrul trupului nostru odată cu respirația, descarcă hrana mistuită din pîntec în vene, umplîndu-se cu ea. În felul acesta, întregul trup al tuturor viețuitoarelor este continuu irigat cu fluxul hranei. Iar particulele, fiind de curînd fărîmițate și provenind din substanțe înru-
e dite, fructe sau ierburi (tocmai pentru aceasta hărăzite de zeul care le-a sădit, să ne fie hrană) — capătă, datorită amestecării, tot felul de culori; cea roșie însă e cea care le străbate pe toate, fiind preponderentă. Roșul este rezultatul natural al acțiunii focului asupra umidității, căreia, după ce o decupează mărunt, îi imprimă propria lui culoare. Așa se explică de ce culoarea lichidului care curge prin trupul nostru, și pe care îl numim sînge, are înfățișarea pe care am descris-o:
81 a el este hrana cărnii și a întregului trup, apa care îl udă și cu care fiecare parte a trupului umple la loc cuprinsul părții golite. Iar aceste umpleri și goliri suc-

cesive se petrec în același fel ca mișcarea a tot ce există în univers, care poartă fiecare lucru către ceea ce e de aceeași natură cu el. Într-adevăr, cele care ne înconjoară din afară ne dizolvă și ne descompun mereu, trimițînd fiecare fel de substanță către ceea ce este de aceeași seminție cu ea; iar substanțele din sînge, la rîndul lor, după ce au fost fărîmițate înăuntrul nostru și se află cuprinse, ca sub un cer, în alcătuirea fiecărei viețuitoare, sînt silite să imite mișcarea întregului b
univers. Astfel, fiecare dintre substanțele rezultate din fărîmițarea care are loc înlăuntrul nostru, ducîndu-se către ceea ce este de același fel cu ea, reumple imediat partea care tocmai s-a golit. Pe de altă parte, ori de cîte ori elimină mai mult decît primește, oricare corp scade, iar cînd elimină mai puțin — crește. Cînd alcătuirea întregii viețuitoare este încă tînără, și cînd triunghiurile elementelor din care e constituită sînt, pentru a spune așa, abia ieșite din mîna dulgherului, încheieturile dintre triunghiuri sînt puternice, chiar dacă consistența întregii mase este încă fragedă, aceasta fiind de curînd plămădită din măduvă și hrănită cu lapte. c
Triunghiurile din care sînt făcute mîncarea și băutura, triunghiuri ce pătrund, din afară, înlăuntrul trupului tînăr sînt mai bătrîne și mai slabe decît cele ale acestuia; iar ea, tînăra făptură, cu triunghiurile ei tinere, le biruie pe acestea și le fărîmițează, crescînd mare și hrănindu-se din belșug cu substanțe de același fel cu ale ei. În schimb, cînd triunghiurile nu mai sînt atît de puternic înrădăcinate unele într-altele, pentru d
că prea multe lupte au purtat cu prea mulți adversari și de prea multă vreme, ele nu mai sînt în stare să taie în componente de același fel cu ele hrana care pătrunde în trup, ci sînt ele însele cu ușurință sfărîmate de către năvălitorii din afară; și atunci, fiecare viețuitoare, înfrîntă, începe să piară. Aceasta este starea pe care o numim bătrînețe. La urmă, cînd legăturile triunghiurilor din măduvă sînt destrămate de truda depusă și nu mai rezistă, ele lasă să se slăbească și legăturile sufletului cu trupul. Iar acesta, eliberat fiind e
după legea firii, își ia cu bucurie zborul. Tot ceea ce se petrece împotriva firii este dureros, pe cînd ceea ce se petrece potrivit ei este însoțit de plăcere. Judecînd așa, moartea care urmează bolilor sau e pricinuită de

răni e dureroasă și silnică. Dintre toate felurile de a muri, cel fără de chin și mai degrabă însoțit de plăcere decît de suferință, este cel în care moartea ne duce spre sfîrșitul nostru, potrivit firii, odată cu bătrînețea.

Cît despre boli, originea lor e de bună seamă evi-
82 a dentă pentru orișicine. Dat fiind că elementele din care este constituit trupul sînt pămîntul, focul, apa și aerul, ceea ce provoacă tulburări sau boli sînt: prisosul sau lipsa nefirească a unuia sau altuia dintre ele; strămutarea lor din locul lor propriu într-unul străin; faptul că una ori alta din varietățile acestor elemente capătă proprietăți care nu i se potrivesc — pentru că focul și celelalte elemente au mai multe decît o sin-
b gură varietate; sau, în fine, oricare altă cauză de acest fel. Într-adevăr, cînd au loc aceste modificări, sau altele potrivnice firii, părțile care înainte erau reci devin calde, ceea ce era uscat devine pînă la urmă umed, ceea ce era greu — ușor, multe și felurite fiind schimbările posibile. Căci, susținem noi, singura cale în care fiecare parte poate rămîne identică cu sine, întreagă și sănătoasă, este cea în care ceva de același fel cu ea este adăugat sau luat, în același fel și potrivit unei anumite proporții. Cînd însă ceva este adăugat sau luat fără a ține seama de aceste legi, atunci se produc tot felul de schimbări și apar nenumărate boli și nimiciri.

Există însă și îmbinări secundare, care sînt de ase-
c menea naturale și care, la o observație atentă, ne dezvăluie o a doua categorie de boli. Pentru că măduva, oasele, carnea și tendoanele sînt toate alcătuite din cele patru elemente, asemenea sîngelui, deși într-un alt fel — multe boli apar în modul arătat mai înainte. Cele mai grave însă se produc atunci cînd procesul generării acestor substanțe este inversat. Ordinea firească în care ele apar este următoarea: carnea și tendoanele provin din sînge — tendoanele din fibrele cu care se
d aseamănă, iar carnea din sîngele care s-a închegat după ce fibrele au fost separate. Din tendoane și carne apare apoi acea materie vîscoasă și grasă care încleiază carnea pe oase, hrănindu-le, și care face să crească osul ce înconjoară măduva. În ce privește partea cea mai pură, alcătuită din triunghiurile cele mai fine și mai alunecoase, ea pătrunde prin substanța compactă a oaselor și se scurge din ele în picături, ca și cum ar fi

filtrată, umezind măduva. Cînd întregul proces are loc în felul acesta, apare, ca un rezultat firesc, sănă- e
tatea. Cînd însă el se produce în sens invers, apare boala. Astfel, cînd carnea se descompune și-și trimite reziduurile înapoi în vene, acestea se umplu cu un surplus de sînge de mai multe feluri, care se amestecă cu aerul de acolo. Acest sînge are diferite culori, e amar, acid, sărat și conține diferite feluri de bilă, ser și flegmă. Toate acestea, producîndu-se contrar ordinii firești și alterîndu-se în acest fel, atacă mai întîi sîngele însuși și încetează a mai hrăni trupul, fiind pur- 83 a
tate prin vene peste tot, dar nu potrivit ordinii firești. Aceste umori le sînt lor însele potrivnice pentru că nici una nu-i este folositoare alteia, fiind ostile în același timp tuturor părților din trup rămase la locul și la rostul lor, pe care le atacă și le dizolvă. Atunci cînd carnea supusă descompunerii este bătrînă, ea rezistă mai mult; după arsuri îndelungate se face neagră și, fiind alterată în întregul ei, devine amară și primej- b
dioasă pentru orice altă parte din trup rămasă nealterată. Uneori, cînd elementul amar a fost înlăturat, partea înnegrită devine acidă. Iar alteori, cînd elementul amar — care, fiind amestecat cu sînge, are o culoare roșie — este amestecat cu negru, devine verde închis. El se poate amesteca însă și cu galben, atunci cînd carnea alterată de dogoarea unei inflamații este tînără. Tuturor acestor umori li s-a dat numele comun de bilă, fie de către un medic, fie, poate, de către ci- c
neva în stare să vadă în lucruri diferite o natură comună. Așa cum am arătat, diferitele feluri de bilă pot fi determinate în funcție de culoarea pe care o au.

Acel ser, care este partea apoasă a sîngelui, este nevătămător; în schimb serul bilei negre și acide devine primejdios cînd se amestecă cu ceva sărat sub acțiunea căldurii, fiind numit flegmă acidă. Mai există de asemenea și acea substanță provenită prin descompunerea cărnii tinere și moi în prezența aerului. Această substanță se umflă cu aer și se acoperă cu lichid, for- d
mînd astfel niște bule de aer, care sînt însă mult prea mici pentru a fi văzute, dar care, odată adunate laolaltă, devin vizibile și capătă o culoare albă, datorită spumei

ce se formează. Toată această descompunere a cărnii mai în prezența aerului se numește flegmă albă. Flegma abia formată are o limfă — transpirația, lacrimile și toate cîte se scurg zilnic din trup.

Toate aceste umori produc boli atunci cînd sîngele nu este înlocuit în mod firesc prin mîncare și băutură. Cînd diferitele feluri de carne sînt separate de către boală, dar rămîn încă legate, puterea bolii este înjumătățită și există încă speranța unei însănătoșiri grabnice. În schimb, cînd substanța care leagă carnea 84 a de oase se îmbolnăvește ca însăși — și, în loc să fie grasă, alunecoasă și viscoasă, devine aspră, sărată și uscată, din cauza unui regim nesănătos — și cînd lichidul ce este separat de mușchi și de tendoane începe a mai hrăni oasele și a le uni cu carnea, atunci, toată această substanță se fărîmițează din nou în carne și tendoane, separîndu-se de oase. La rîndul ei, carnea b se desprinde de rădăcinile sale și, lăsînd tendoanele goale și pline de un element sărat, intră în circulația sîngelui, agravînd îmbolnăvirile descrise mai înainte.

Cele mai grave îmbolnăviri sînt însă cele care se produc mai în adînc, cele în care oasele însele, din cauza densității cărnii, nu primesc destul aer și astfel se mucegăiesc, se încălzesc și se cariază; și, neprimind acel fluid hrănitor, întregul proces se inversează: oac sele se fărîmițează și trec în fluidul hrănitor, fluidul hrănitor în carne și carnea din nou în sînge — toate acestea agravînd îmbolnăvirile acelor părți descrise mai înainte.

Cel mai grav caz dintre toate este însă acela în care se îmbolnăvește însăși măduva, fie din cauza unui exces, fie din cea a unei lipse, producîndu-se astfel cele mai grave îmbolnăviri, îmbolnăvirile fatale, în care întreaga substanță a trupului e forțată să curgă într-un sens opus celui firesc.

O a treia categorie de îmbolnăviri trebuie concepută d ca fiind generată în trei feluri: prin respirație, prin flegmă și prin bilă.

Cînd plămînul, cel care alimentează trupul cu aer, se blochează cu mucozități, astfel încît trecerea aerului este oprită, unele din părțile lui rămîn complet neventilate, în timp ce altele primesc prea mult aer. Cele

neventilate, rămînînd neprimenite, putrezesc; iar surplusul de aer din celelalte ajunge în cele din urmă în vene, pe care le deformează, și apoi se strînge în mijlocul trupului, pe care îl dizolvă. Astfel apar nenumărate îmbolnăviri, foarte dureroase și însoțite de transpirație. e

De multe ori, cînd carnea este dizolvată în trup, se formează înăuntrul acestuia un aer, care, neputînd ieși de acolo, produce același fel de dureri ca acelea produse de pătrunderea aerului. Aceste dureri devin foarte acute atunci cînd aerul se adună în preajma tendoanelor și venelor umerilor, pe care le contractă, răsucindu-le astfel și pe cele mai mari, atașate de ele. Aceste îmbolnăviri își trag numele de la contractura produsă: tetanos și opisthotonos. Vindecarea lor nu este lucru ușor. Adesea ea apare însă ca urmare a unei febre.

Flegma albă, la rîndul ei, devine primejdioasă 85 a
atunci cînd aerul din bule este reținut în interior. Dar, dacă poate ajunge în contact cu aerul din afara trupului, nu este primejdioasă, deși, în acest caz, trupul este vătămat de o erupție de culoare albă și de alte asemenea maladii. Cînd ea, flegma albă, se amestecă cu bila neagră și se revarsă în circuitele divine din cap și cînd îmbolnăvirea survine în timpul somnului, ea nu este foarte gravă. În schimb, dacă survine în stare de veghe este foarte greu de tratat. Și, fiind o afecțiune a părții b
sacre din trup, se numește boala sacra[163].

Flegma acidă și sărată este cauza tuturor îmbolnăvirilor ce iau forma inflamațiilor; ele au însă multe denumiri, potrivit cu locul peste care ea se scurge.

Inflamațiile trupului, numite așa din cauză că ard și sînt umflate[164], sînt toate produse de bilă. Cînd bila își găsește o cale de ieșire, dogoarea din ea provoacă tot felul de erupții. Dacă însă nu poate ieși, provoacă multe c
maladii inflamatorii. Dintre acestea cea mai gravă se produce atunci cînd bila se amestecă cu sînge pur și îi dislocă fibrele. Aceste fibre sînt distribuite în sînge pentru a menține într-o proporție potrivită părțile solide și cele lichide din el, și, deci, pentru ca el să nu fie lichefiat de căldură prin porii din piele sau să nu devină prea dens și astfel să circule cu greutate prin vene. Dacă aceste fibre sînt adunate laolaltă, chiar după d
ce a survenit moartea, sîngele rămas devine fluid; dacă

sînt însă lăsate în voia lor, ele încheagă sîngele cu ajutorul răcelii înconjurătoare. Aceasta fiind puterea fibrelor asupra sîngelui, bila — care provine din sînge îmbătrînit și care, din carne, redevine sînge — atunci cînd pătrunde în sînge în cantități mici, sub forma unui lichid fierbinte, este coagulată de către fibre. Astfel, răcindu-se ea însăși, provoacă o răceală internă
e și frisoane. Cînd însă bila pătrunde în cantitate mare, ea încălzește fibrele prin propria ei dogoare și le pune în neorînduială. Și, dacă are îndeajuns de multă putere, bila pătrunde în măduvă și o arde, eliberînd astfel sufletul de parîmele cu care este legat. Dar, dacă bila nu are îndeajuns de multă putere și dacă trupul e rezistent, ea este dominată și în cele din urmă fie este împinsă la suprafața trupului, fie este alungată din el, asemenea unui exilat dintr-o cetate aflată în război civil, fiind împinsă prin vene în abdomenul superior
86 a sau inferior. În acest caz ea provoacă diaree, dizenterie și alte asemenea boli[165].

Cînd trupul este vătămat de un surplus de foc, apar necontenite călduri și febră. Surplusul de aer provoacă o febră zilnică; cel de apă — o febră ce apare o dată la două zile, apa circulînd mai lent decît focul și aerul; iar surplusul de pămînt — pămîntul fiind cel mai lent dintre toate elementele, lui trebuindu-i patru zile pentru purgație — o febră foarte greu de tratat ce apare o dată la patru zile[166].

b Astfel apar îmbolnăvirile trupului. Cele ale sufletului, care depind de trup, apar în felul următor. Trebuie să admitem, nu-i așa, că nebunia este boala sufletului. Iar ea, nebunia, este fie exaltare, fie prostie[167]. Toate acele stări în care ele apar trebuiesc numite boli. Printre cele mai grave se află plăcerile și durerile foarte mari. Cînd cineva cade pradă unei bucurii sau dureri
c foarte mari, în graba lui nemăsurată de a prinde pe una ori de a scăpa de cealaltă, el nu mai este în stare să vadă și să audă nimic cum trebuie, ci este cuprins de furie și este incapabil să judece. Bărbatul a cărui sămînță, ce se află în măduvă, este cuprinsă de prea multă umezeală, este, asemenea unui pom covîrșit de rod, îndestulat atît cu dureri cît și cu plăceri nemăsurat de mari în dorințele sale și în satisfacerea lor. Cea mai mare parte a vieții el este înnebunit de aceste

plăceri și dureri intense. Și cînd sufletul lui este tulburat și îmbolnăvit de către trup, el este privit ca unul d
care este rău în mod voit, nu ca unul bolnav. Adevărul este însă că abuzul sexual este o maladie a sufletului, ce provine în mare măsură din starea în care se găsește acea substanță care, din cauza porozității oaselor, umezește întregul trup. Aproape că putem spune că tot ceea ce este numit nesăbuință a plăcerilor nu provine din libera voință. Căci nimeni nu este rău în mod e
voit; ci el devine rău din cauza unei rele predispoziții a trupului sau a unei proaste educații — lucruri care nu sînt dorite de nimeni și care nu țin de libera voință a nimănui[168].

În ce privește durerile, la fel, sufletul trage multe ponoase de pe urma trupului. Cînd flegmele acide și sărate sau alte umori biliare amare rătăcesc prin trup fără a putea ieși, ele fac ca proprii lor vapori să pătrundă în mișcările sufletului, provocînd astfel tot felul de boli ale acestuia — mai mari sau mai mici, mai 87 a
multe sau mai puține. Cînd ele sînt purtate în cele trei locuri ale sufletului și cînd unul dintre acestea este atacat, ele produc nenumărate feluri de tristețe și melancolie, nesăbuință și lașitate, uitare și tîmpenie.

În plus, cînd o proastă constituție trupească se asociază cu o proastă formă de guvernare, unde discursuri b
nu mai puțin dăunătoare sînt ținute deopotrivă în public și în particular[169], și unde nici un fel de educație nu este dată tinerilor pentru a contracara toate aceste rele, ei bine atunci toți cei care devin răi, devin răi din două cauze care sînt complet în afara voinței lor. În astfel de cazuri sînt de condamnat mai degrabă părinții și educatorii decît copiii și elevii. Oricum, atît cît stă în puterile noastre, trebuie să încercăm, prin educație, exerciții și învățătură să scăpăm de vicii și să dobîndim virtutea. Dar, acestea țin de un alt subiect.

Ține însă de subiectul nostru să vorbim despre tra- c
tamentul preventiv prin care trupul și mintea pot fi păstrate în bună stare. Căci datoria noastră este să vorbim mai degrabă despre cele bune, decît despre cele rele.

Binele este întotdeauna frumos, iar frumosul nu este niciodată disproporționat. O ființă vie deci, care

este frumoasă, trebuie să fie și proporționată. Noi însă nu percepem decît proporțiile neînsemnate, și numai cu
d ele facem anumite calcule, cele mai importante și mai mari ne scapă. Pentru sănătate și boală, viciu și virtute, proporțiile sau disproporțiile dintre trup și suflet sînt mai însemnate decît oricare altele. Cu toate acestea noi nu le acordăm atenția cuvenită, și nici nu le observăm măcar, atunci cînd, de pildă, un suflet mare și puternic se află într-un trup mărunt și slab, sau invers; în aceste cazuri nici o ființă nu poate fi frumoasă, căci îi lipsește cea mai importantă proporție. Proporția cuvenită este însă privelișteа cea mai frumoasă pentru
e cel care are ochi să o vadă[170]. Așa cum un trup disproporționat din cauza unui picior sau a oricărui alt membru prea lung, nu este numai urît, dar și greoi și neîndemînatic atunci cînd îl folosește, aducîndu-și multe necazuri și osteneală, tot așa trebuie să ne imaginăm că stau lucrurile și cu dubla natură a unei ființe. Atunci cînd sufletul este mult mai puternic decît
88 a trupul și de nestăvilit, el, sufletul, tulbură trupul și îl umple din lăuntru cu boli. Și cînd se apucă de învățătură sau de studiu, îl istovește. Iar în explicații sau discuții, publice sau private, în care apar rivalități și dispute, sufletul încălzește trupul și începe să-l descompună, provocînd diferite secreții. Majoritatea așazișilor medici nu înțeleg natura acestui fenomen, pe care îl atribuie unei cauze opuse celei reale. În schimb, cînd un trup mare și mult mai puternic decît sufletul ce sălășluiește în el este unit cu o minte mică și slabă, atunci — deoarece există două dorințі firești pentru
b orice om, una privind mîncarea necesară trupului, și alta privind înțelepciunea necesară părții divine din noi — atunci deci, mișcările părții mai puternice își sporesc puterea și slăbesc sufletul, făcîndu-l tont, greoi la învățătură și uituc, provocînd astfel boala cea mai cumplită — prostia.

Împotriva acestor două maladii nu există decît un singur leac: să nu mișcăm sufletul fără a mișca și trupul, sau invers, în așa fel încît fiecare, apărîndu-se
c de celălalt, să-și mențină echilibrul și sănătatea. Matematicianul, sau oricine are o activitate intelectuală intensă, trebuie să-i dea și propriului trup prilejul pentru un exercițiu potrivit, practicînd gimnastica. Iar

cel care își antrenează cu precădere trupul trebuie să
își exerseze și sufletul, cultivînd artele și întreaga fi-
losofie. Numai astfel cineva își merită numele de bun
și frumos. La fel trebuie tratate și diferitele părți ale
trupului și sufletului, și anume imitînd forma univer-
sului. Căci atunci cînd trupul este încălzit și răcit
dinăuntru de toate cîte intră în el, sau cînd este uscat d
și umezit de cele din afara lui, și suferă tot felul de
îmbolnăviri produse de aceste două feluri de mișcări,
ei bine atunci, dacă cineva își lasă trupul aflat în re-
paus pradă acestor mișcări, el, trupul, va fi dominat și
în cele din urmă va pieri. Dar, dacă cineva va imita
ceea ce noi am numit mai devreme doica și mama uni-
versului[171] și, dacă-i va sta în putință, nu-și va lăsa
niciodată trupul în toropeală, ci îl va menține în miș-
care și, îmboldindu-l mereu, va ține mișcările in-
terne și externe într-un echilibru firesc; și dacă, prin e
cumpătare, va pune în ordinea lor firească particulele
și maladiile ce rătăcesc prin trup, așa cum am arătat
cînd am vorbit despre univers, atunci el nu va îngădui
vrăjmașilor să se adune și să stîrnească războaie și boli
în trupul său, ci va avea prieten lîngă prieten în men-
ținerea sănătății.

În ce privește mișcările, cea mai bună este cea 89 a
care se produce în sine și prin sine, căci ea este cea
mai asemănătoare cu cea a gîndului și a universului.
Orice altă mișcare produsă de ceva exterior este in-
ferioară, iar cea mai puțin bună dintre toate este cea
care mișcă din afară părțile trupului, cînd acesta se
află în repaus. De aceea, cel mai bun fel de purificare
și fortificare a trupului este gimnastica. Apoi vine la
rînd acea balansare ritmată, ca în vîslit sau în orice
altă activitate ce nu este foarte istovitoare, urmat de
ceea ce este uneori, în caz de extremă urgență, folo-
sitor, dar care altfel nu trebuie practicat de un om în
toate mințile, și anume tratamentul cu leacuri purga- b
tive. Afecțiunile nu trebuiesc stîrnite cu leacuri, decît
atunci cînd primejdia este din cale-afară de mare.
Căci, în general, fiecare afecțiune este asemănătoare
cu natura ființelor vii. Acestea sînt alcătuite astfel
încît fiecărei specii îi este dat să trăiască un anumit
timp. Mai mult, fiecărei ființe care vine pe lume, îi
este hărăzit, în afara unor accidente inevitabile, un

c anumit răstimp de viață. Triunghiurile din fiecare ființă sînt de la început alcătuite astfel încît să țină o anumită perioadă de timp, dincolo de care viața nu mai poate fi prelungită. La fel este și cu alcătuirea afecțiunilor: dacă se încearcă prin leacuri să se scurteze viața care îi este dată unei boli, se întîmplă adesea ca maladiile ușoare să devină acute sau ca ele să se înmulțească. De aceea, este bine ca toate afecțiunile să
d fie tratate, atît cît ne permite timpul liber, prin regim, și să nu fie stîrnite cu leacuri.

Fie îndeajuns cît am spus despre întregul unei ființe, despre părțile ei și despre felul în care omul este stăpînit și se poate stăpîni pe sine, astfel încît să-și trăiască viața potrivit rațiunii. Totuși, o mai mare atenție trebuie acordată acelei părți destinate să stăpînească, pentru ca ea să fie cît mai pregătită cu putință pentru aceasta. Dar, a vorbi despre acest subiect
e este un lucru dificil. Dacă mă voi mărgini însă să vorbesc numai în mare, și nu în amănunt, el poate fi rezumat astfel.

Am observat adeseori că sînt trei feluri de suflet în noi, și fiecare se află în mișcare. Să spunem deci, în cît mai puține cuvinte, că oricare din cele trei feluri de suflet, dacă trăiește în trîndăvie și își încetează mișcarea proprie lui, va deveni foarte slab; pe cînd dacă se exersează, va deveni foarte puternic. Va tre-
90 a bui deci să veghem ca între aceste mișcări să existe proporțiile cuvenite. În ce privește partea cea mai stăpînă a sufletului — cea care, spunem noi, trăiește în partea superioară a trupului nostru și care ne poartă, de la pămînt spre cerurile cu care se aseamănă, ca pe o plantă ce-și are rădăcinile în cer, nu în pămînt — trebuie să ne gîndim că ea i-a fost dată fiecărui om de către zeu, ca o divinitate călăuzitoare. Adevărate sînt spusele noastre, căci partea divină din noi ne menține capul, rădăcina noastră, și ne ține trupul drept și îndreptat înspre locul în care s-a născut sufletul[172]. Cînd
b cineva se lasă pradă dorințelor și ambițiilor și cînd se luptă pentru ele, toate gîndurile lui sînt muritoare și — atît cît e cu putință — el însuși va deveni cu desăvîrșire muritor, de vreme ce și-a cultivat partea muritoare din el. Dar, dacă cineva s-a dovedit iubitor

de învățătură și de înțelepciune adevărată și dacă și-a exersat mintea mai mult decît orice altă parte din el, atunci acel cineva are gînduri nemuritoare și divine, c
dacă va fi ajuns la adevăr; și atît cît îi este dat naturii umane să se împărtășească din nemurire, acel cineva va fi cu desăvîrșire nemuritor și, de vreme ce este mereu preocupat de partea divină ce sălășluiește în el, cu care conviețuiește în bună înțelegere, va fi neasemuit de fericit. Nu există decît o singură cale de a avea grijă de toate, și anume aceea de a da fiecărei părți hrana și mișcările potrivite ei. Mișcările care se aseamănă în mod firesc cu partea divină din noi sînt gîndurile și revoluțiile universului. De p
aceea fiecare om trebuie să le urmeze și, imitînd armoniile și revoluțiile universului, să le corecteze pe acelea din propriul său cap, care au fost modificate atunci cînd ne-am născut. Astfel, partea inteligentă din noi devine, potrivit naturii ei originare, asemănătoare cu ceea ce este obiectul ei de contemplație, împlinind, acum și pururea, adevărata viață ce ne-a fost dăruită de zei.

Aproape că am terminat, se pare, ceea ce ne-am e
propus la început, și anume să ținem un discurs care să înceapă cu nașterea universului și să se termine cu cea a omului. În ce privește felul în care au venit pe lume celelalte viețuitoare, o scurtă descriere va fi de ajuns, căci nu este nevoie să vorbim în amănunt despre aceste lucruri. Astfel, discursul nostru își va păstra măsura cuvenită.

Iată deci ce vom spune în continuare. Cei care s-au născut bărbați, dar care au fost lași și și-au trăit rău viața, se vor naște apoi, potrivit mitului verosimil, 91 a
femei. De aceea, zeii au creat atunci dorința de împreunare, punînd în bărbați o anumită substanță și în femei o alta. Și iată cum au făcut. Ei au perforat canalul prin care lichidele curg prin plămîni spre rinichi și vezică — de unde apoi sînt evacuate prin presiunea aerului — astfel încît acesta să comunice cu măduva compactă, numită de noi mai înainte sămînță, b
ce trece din cap în gît și apoi înaintează de-a lungul coloanei[173]. Această sămînță este vie și, găsind acel orificiu, este cuprinsă, în partea în care el se găsește, de o vie dorință de a ieși de acolo, creînd astfel în noi

dorința de a procrea. De aceea la bărbați organul procreării devine rebel și poruncitor, asemenea unui animal ce nu ascultă de rațiune și care, din cauza dorințelor lui nebunești, încearcă să devină atotstăpînitor. La fel este și la femei — ceea ce numim pîntece sau uter este asemenea unui animal posedat de dorința de a procrea. Dacă pîntecele este lăsat sterp mult dincolo de sorocul lui, acesta se necăjește din cale-afară și rătăcește prin trup blocînd căile respiratorii; și, blocînd respirația, produce mari suferințe și felurite boli — totul durînd pînă cînd Erosul lui se unește cu dorința ei. Atunci, ca și cum ar elibera trunchiul unui pom aplecat de prea multe roade, pîntecele, asemenea unui pămînt fertil, este însămînțat cu vietăți care nu au încă formă și care nu se văd cu ochiul liber din cauza micimii lor. Părțile acestor vietăți sînt apoi separate, hrănite pînă cînd ele cresc îndeajuns înăuntrul pîntecelui și, după aceea, sînt scoase la lumină, desăvîrșind astfel nașterea viețuitoarei. În chipul acesta sînt născute femeile și tot ceea ce este de parte femeiască.

Păsările sînt născute din bărbați inocenți, dar cam săraci cu duhul, care s-au arătat interesați de cele cerești, dar care au crezut, în simplitatea lor, că cea mai sigură dovadă cu privire la ele se obține cu ajutorul ochilor. Lor, în loc de păr, le cresc pene. Animalele sălbatice terestre provin din cei care nu s-au ocupat deloc cu filosofia și cu cele cerești, pentru că nu-și mai puteau folosi revoluțiile din capul lor, fiind călăuziți de acele părți ale sufletului ce se află în piept. De aceea aceste animale își lasă capul și membrele din față pe pămînt, către care sînt atrase printr-o afinitate naturală. Iar craniul lor, în care revoluțiile sufletului au fost abandonate, s-a alungit, luînd tot felul de forme. De aceea aceste animale au patru sau mai multe picioare; căci zeii le-au dat celor mai sărace cu duhul mai multe puncte de sprijin, de vreme ce ele sînt mult mai atrase de pămînt. Iar pe cele mai proaste dobitoace — ale căror trupuri, în întregul lor, se întind pe pămînt, și care, deci, nu mai au nevoie de picioare — zeii le-au făcut fără picioare, lăsîndu-le să se tîrască.

Cea de-a patra categorie de animale, cele care vie- b
ţuiesc în apă, provine din cei mai săraci cu duhul. Zeii nici măcar nu i-au mai considerat vrednici să respire aerul curat, căci sufletele lor s-au umplut de impurităţi din pricina prea multelor rele săvîrşite. Şi, în loc să respire aerul curat şi pur, zeii le-au hărăzit să respire mocirla adîncurilor. Astfel au apărut peştii şi scoicile şi toate cîte vieţuiesc în apă; lor, drept pedeapsă pentru ignoranţa lor nemărginită, le-a fost dat să trăiască în locurile cele mai adînci. Acestea sînt legile după care toate vieţuitoarele, atunci şi acum, se transformă c
unele într-altele, cîştigînd sau pierzînd înţelepciunea ori prostia.

Acum, în sfîrşit, putem spune că discursul nostru despre univers a ajuns la capătul lui. Universul, primind în sine vieţuitoarele muritoare şi nemuritoare şi cuprinzînd tot ceea ce este vizibil şi tot ceea ce este o copie a vieţuitoarei inteligibile, a devenit el însuşi o vietate vizibilă — un zeu perceptibil, neasemuit de mare, de bun, de frumos, de desăvîrşit: acest cer unic în felul său şi unul.

ΚΡΙΤΙΑΣ

CRITIAS

CRITIAS

[sau *Despre Atlantida*][174]

TIMAIOS CRITIAS SOCRATE HERMOCRATE

TIMAIOS Cu cîtă bucurie, Socrate, de parcă m-aș odihni după un drum anevoios, mă despart acum de lunga cale[175] a vorbirii mele, pe care am dus-o însă îndeajuns de bine pînă la capăt. Mă rog[176] zeului[177] — care s-a născut, e drept, de mult, dar care s-a mai născut acum o dată prin vorbele noastre — să ne dea nouă, din toate cîte le-am rostit, mîntuire pentru cele spuse după măsură, și pedeapsa cuvenită pentru cele fără vrerea noastră disonante. Iar pedeapsa cea dreaptă, pentru cel care cîntă fals, este aceea care îl face să cînte armonios. Astfel, pentru a nu greși vorbind mai departe despre nașterea zeilor[178], îl rugăm pe zeu să ne dea leacul cel mai desăvîrșit și mai bun dintre toate leacurile, și anume cunoașterea. Și acum, după ce ne-am rugat, să-i dăm cuvîntul lui Critias, așa cum ne-am înțeles[179]. 106 a b

CRITIAS Bine, Timaios, primesc. Dar, așa cum și tu ai cerut la început îngăduință[180], ca unul ce urma să vorbească despre un subiect mare, la fel voi face și eu; mai ales că, avînd în vedere ce am de gînd să spun, mă socotesc îndreptățit să am parte de o îngăduință și mai mare. Știu bine că cererea mea e trufașă și nu tocmai plină de cuviință; și totuși trebuie să o fac. Că cele rostite de tine, Timaios, n-au fost bine spuse, cine, fiind în toate mințile, ar îndrăzni să susțină? Dar că cele ce urmează, ca unele ce sînt mai anevoioase, au nevoie de mai multă îngăduință — iată un lucru pe care trebuie să încercăm să-l demonstrăm cumva. Căci, Timaios, este mai ușor să pari a vorbi mulțumitor despre zei în fața muritorilor decît despre muritori în fața noastră, care sîntem muritori. Într-adevăr, lipsa de experiență și extrema ignoranță a ascultătorilor cu privire la unele lucruri fac ca celui care urmează să vorbească despre acestea să-i fie foarte ușor. Cît privește zeii, știm prea bine cum stăm. Dar, ca c 107 a b

să fie mai clar ce vreau să spun, luați aminte la următorul lucru: ceea ce noi toți rostim, trebuie să fie, cumva, o copie sau o imagine. Să luăm în considerare producerea de către pictor a unor imagini înfățișînd trupuri —
c fie divine, fie umane — și să vedem în ce măsură ele sînt ușor sau greu de făcut, astfel încît aceste copii să pară, pentru cei care le privesc, suficient de fidele. Dacă este vorba de pămînt, de munți, de rîuri, de păduri, de cer și de toate cîte sînt și se mișcă împrejurul lui, atunci cînd cineva e în stare să le copieze și să realizeze o asemănare cît de mică, sîntem îndată satisfăcuți. În plus, din cauză că nu știm nimic precis despre toate acestea, nici nu cercetăm cu atenție pic-
d turile, nici nu ne dăm seama de greșelile lor; ne mulțumim doar cu o aparență obscură și înșelătoare.

Cînd însă cineva se apucă să facă o copie a trupurilor noastre, ne dăm seama exact de neajunsurile ei, de vreme ce privim ceva care ne-a fost mereu familiar, devenind astfel niște judecători aspri pentru cel care nu redă, în întregul lor, toate asemănările. Același lucru trebuie să-l știm și cu privire la discursurile noastre. În cazul celor cerești și divine, ne pot mulțumi chiar și expunerile care nu le seamănă decît foarte puțin. În schimb, în cazul celor muritoare și omenești, pe acestea le cercetăm extrem de riguros. Așadar, dacă, în acest discurs improvizat pe care
e am să vi-l țin acum, nu voi fi în stare să redau tot ceea ce se cuvine, va trebui să mă iertați. Căci trebuie să vă gîndiți că nu este deloc ușor, ci, dimpotrivă, greu, să dai o imagine a celor muritoare care să corespundă opiniei celor de față. Acestea au fost lucru-
108 a rile pe care am vrut să vi le reamintesc, pentru a vă cere, cu privire la cele ce vi le voi spune, nu o îngăduință mai mică, ci dimpotrivă, una mai mare; iată, Socrate, rostul spuselor mele. Iar dacă generozitatea pe care v-o cer vi se pare îndreptățită, atunci acordați-mi-o din plin[181].

SOCRATE Și de ce am șovăi, Critias, să ți-o acordăm? Ba i-o vom acorda și lui Hermocrate, cel de al treilea vorbitor. Căci, este clar că, puțin mai tîrziu, cînd va trebui să ia cuvîntul, ne va cere, ca și tine,

acelaşi lucru. Să i-o acordăm de pe acum, ca el să
poată face o altă introducere şi să nu trebuiască să b
o repete pe a ta, Critias; şi ca, atunci cînd îi va veni
rîndul să vorbească, să o facă încredinţat că a obţinut
îngăduinţa noastră. Am să te previn însă, iubite Cri-
tias, cu privire la dispoziţia în care se află publicul tău.
Poetul care a vorbit înaintea ta a obţinut un atît de
mare succes încît — dacă-ţi doreşti să fii pe măsura
acestuia — va trebui să-ţi acordăm o îngăduinţă fără
margini.

HERMOCRATE Acest avertisment, Socrate, îl pri-
veşte nu numai pe Critias, ci şi pe mine. Căci pînă c
acum, Critias, niciodată bărbaţii lipsiţi de curaj nu au
putut ridica trofeul. Aşa că va trebui să vorbeşti cu
mult curaj şi — după ce vei invoca Muzele şi pe
Apolo — scoate-i din uitare pe vechii tăi concetăţeni[182]
şi celebrează-le virtuţile.

CRITIAS Iubite Hermocrate, pentru că ţie îţi este
rînduit să vorbeşti abia mîine, altul fiind acum la
rînd, eşti încă plin de încredere. Cît de grea îţi e sar-
cina, ţi-o va arăta chiar ea în scurt timp. Pînă atunci d
va trebui însă să mă supun sfaturilor şi încurajărilor
tale; şi, pe lîngă zeii pe care i-ai amintit, va trebui
să-i chem în ajutor şi pe ceilalţi, mai cu seamă pe Mne-
mosyne. Căci ceea ce este mai important în spusele
mele se află aproape în întregime în puterea acestei
zeiţe. Într-adevăr, dacă voi putea să-mi reamintesc
îndeajuns de bine cele spuse cîndva de preoţii egip-
teni şi aduse apoi aici de către Solon[183] şi voi reuşi să
vi le povestesc, fără îndoială că îmi voi fi dus la bun
sfîrşit sarcina care mi-a revenit, dînd astfel acestui
public ceea ce i se cuvine. Aşadar, asta trebuie să fac,
şi fără nici o zăbavă.

Mai întîi de toate să ne reamintim lucrul cel mai e
important, şi anume că au trecut nouă mii de ani de
la izbucnirea războiului dintre cei care locuiau dincolo
de Coloanele lui Heracles şi toţi cei de dincoace de
ele. Ei bine, acest război trebuie să vi-l istorisesc
acum de la un capăt la altul. După cum v-am spus, în
partea de dincoace întregul război a fost condus şi
purtat de către cetatea noastră, iar în partea de dincolo
de către regii insulei Atlantida. Aşa cum v-am

spus, această insulă era pe atunci mai mare decît Asia și Libya la un loc; acum însă — după ce, din cauza cutremurelor, s-a scufundat — nu a mai rămas din ea decît un mîl care stă în calea navigatorilor —
109 a care, plecînd de aici, vor să ajungă la marea cea mare — împiedicîndu-i să-și urmeze drumul[184]. Multele popoare barbare și toate populațiile grecești ce existau pe atunci, discursul meu — pe măsură ce va înainta — vi le va înfățișa unul cîte unul, după prilej. În ce-i privește pe atenieni și pe dușmanii lor de atunci, împotriva cărora au purtat acel război, va trebui să încep prin a vă descrie puterea și forma de guvernare a cetăților lor. Dintre aceste două popoare va trebui însă să ne ocupăm mai întîi de cel de aici.

b Cîndva, demult, zeii și-au împărțit, fără vreo ceartă, întregul pămînt, ținut cu ținut; căci n-ar fi drept să credem că zeii nu știau ce i se potrivește fiecăruia dintre ei, sau că știind ce anume li se potrivește mai bine unora — ceilalți, învrăjbindu-se, ar fi încercat să-l dobîndească.

Potrivit acestei drepte împărțeli, fiecare a primit ținutul care îi plăcea, și — odată așezați în ținuturile lor — zeii, așa cum fac păstorii cu turmele lor, ne-au crescut ca pe o turmă și ca pe un bun al lor; numai că
c nu s-au folosit de forța trupurilor lor împotriva trupurilor noastre, așa cum fac păstorii cînd își mînă turmele la păscut, lovindu-le cu bîta; dimpotrivă, ei s-au așezat în locul cel mai potrivit pentru a conduce un animal, și anume, pentru a spune așa, la pupă, și i-au călăuzit sufletul potrivit scopurilor lor, folosindu-se de persuasiune ca de o cîrmă. În acest fel ei mînă și cîrmuiesc întregul neam al muritorilor.

În timp ce ceilalți zei puneau bună rînduială în ținuturile care le-au revenit, Hephaistos și Atena — care au o natură comună, întîi pentru că sînt frate și soră, zămisliți de același părinte, și apoi pentru că iubirea lor de înțelepciune și de artă îi face să se îndrepte către aceleași țeluri — au primit împreună un singur ținut, și anume acesta al nostru, ca pe un loc
d al lor, potrivit prin natura sa virtuții și înțelepciunii. Apoi, din acel pămînt au zămislit oameni vrednici și, inspirîndu-i, i-au făcut să-și orînduiască cetatea[185].

Numele acestor oameni ni s-au păstrat, dar faptele lor au căzut în uitare, atît din cauza pieirii urmașilor lor, cît și a multei vremi trecute de atunci. Căci de fiecare dată, așa cum am spus și mai înainte, cei care supraviețuiau erau cei rămași în munți — oameni inculți, care nu auziseră decît de numele celor care au guvernat în aceste locuri și foarte puțin de faptele lor. Ei dădeau cu plăcere aceste nume copiilor lor, fără e
însă să știe nimic despre meritele și legile strămoșilor, în afara unor tradiții obscure cu privire la unul ori altul. Lipsiți de cele necesare traiului, de-a lungul 110 a
mai multor generații, ei și copiii lor, cu gîndul la nevoile lor și numai despre ele vorbind, nu s-au preocupat de ceea ce s-a întîmplat înaintea lor sau în timpuri îndepărtate. Mitologia și cercetarea celor din străvechime au apărut în cetăți abia odată cu răgazul locuitorilor — și numai printre aceia care au putut să-și asigure cele necesare vieții. Așa se face deci că numele strămoșilor s-au păstrat fără amintirea faptelor lor. Și dovada că este așa cum spun este că numele lui Kekrops[186], Erechtheus[187], Erichthonios[188] și Ery- b
sichthon, precum și ale celorlalți eroi de dinaintea lui Theseu, sînt, fiecare, nume de care se leagă cele mai multe amintiri, cele pe care preoții egipteni, după cum spune Solon, le pomeneau cel mai adesea în povestirea lor despre acel război.

Ei pomeneau însă și numele unor femei. Imaginile și statuile zeiței — pe care cei din acea vreme, cînd îndeletnicirile privitoare la război erau îndeplinite în comun, atît de bărbați cît și de femei, o înfățișau, potrivit acestei cutume, înarmată — stau ca o dovadă a faptului că la toate viețuitoarele care trăiesc în comun, indiferent de sex, natura a vrut ca toți să fie în c
stare să-și exercite în comun virtuțile proprii[189].

Așadar pe atunci, în acest ținut locuiau diferite grupuri de cetățeni, care se ocupau cu meșteșugurile și care lucrau pămîntul, sursa hranei noastre. Grupul războinicilor, izolat încă de la început de către bărbați divini, locuia însă separat, dar avînd toate cele necesare pentru a se hrăni și educa. Nici unul dintre ei nu poseda nimic al lui, considerînd că toate sînt comune tuturor; în schimb nici nu cereau, nici nu primeau ni- d
mic în afara celor strict necesare vieții, ocupîndu-se

cu toate acele lucruri pe care le-am descris ieri cînd am vorbit despre paznicii imaginați de noi[190].

Se mai spune despre țara noastră, ceea ce pare credibil și veridic, că, pe atunci, hotarele ei se întindeau de la istm[191] pînă pe culmile Kithaironului și Parna-
e sului, de unde, coborînd, cuprindeau în dreapta Oropia, iar în stînga, în partea dinspre mare, urmau cursul fluviului Asopos; și că pămînturile de aici le depășeau prin virtuțile lor pe toate celelalte, căci pe atunci ele erau în stare să hrănească o mare armată, fără a mai trebui să fie lucrate. O puternică dovadă a virtuților acestor pămînturi este că ceea ce a rămas astăzi din ele poate rivaliza cu oricare altele în ceea ce privește diversitatea și abundența fructelor și bogăția pășunilor, bune de păscut pentru toate animalele. Pe atunci roa-
111 a dele nu erau numai frumoase, ci și foarte bogate. Dar cum am putea să credem toate acestea și — din ceea ce a rămas din acel ținut — ce ar putea sta drept chezășie vorbelor noastre? Căci, desprins cu totul de restul continentului, ținutul acela a înaintat mult în mare, asemenea unui promontoriu; iar marea care îl înconjoară este foarte adîncă. În plus, în timpul multelor și marilor inundații[192] ce au avut loc în cei nouă mii de ani — căci atîția ani ne despart de acele vremuri —
b pămîntul care s-a scurs din locurile înalte nu a format, ca în alte părți, mari depuneri, ci, rostogolindu-se fără încetare, a dispărut pînă la urmă în adîncurile mării. La fel ca în cazul insulelor mici, ceea ce a rămas pînă azi din ținutul nostru, comparat cu ceea ce a existat cîndva, seamănă cu un trup scheletic și ros de boală; părțile grase și moi ale pămîntului s-au scurs, și din ținutul nostru nu a rămas decît scheletul trupului său.
c Pe vremuri, cînd ținutul era întreg, avea în loc de munți niște coline înalte; cîmpiile numite azi ale lui Phelleus erau acoperite cu pămînt gras, iar munții purtau păduri întinse, ale căror urme sînt încă vizibile. Căci nu demult, pe unii dintre acești munți, care astăzi nu mai pot hrăni decît albinele, erau tăiați copaci pentru a acoperi cele mai mari construcții, ale căror grinzi mai există încă și astăzi. Pe atunci erau și mulți arbori înalți, care erau cultivați, iar pămîntul oferea turmelor hrană din belșug. Acesta primea, an de an, apa trimisă de Zeus, apă ce nu se risi-

pea, ca azi, în zadar, scurgîndu-se pe pămîntul gol în d
mare; dimpotrivă, pămîntul, conținînd și primind în
sine multă apă, pe care o păstra între straturile argi-
loase, slobozea în scobiturile sale apa scursă din înăl-
țimi făcînd în așa fel încît peste tot rîurile și fîntînile
să fie îmbelșugate. Templele care mai există azi în
apropierea vechilor izvoare stau mărturie că ceea ce
am spus acum este adevărat.

Acestea erau așadar condițiile naturale ale vechiu- e
lui nostru ținut. Pămînturile erau lucrate, așa cum se
cuvine, de către agricultori adevărați, care nu se ocu-
pau cu altceva, fiind iubitori de frumos, înzestrați cu
naturi fericite, și avînd parte de pămîntul cel mai ro-
ditor, de apele cele mai bogate și de cele mai prielnice
anotimpuri.

În ce privește orașul, iată cum era el orînduit în
acele vremuri. Mai întîi, partea în care se afla acropola
nu era așa cum este azi. Căci urgia ploii din acea sin- 112 a
gură noapte a potopului, înmuind pămîntul împrej-
muitor, a lăsat-o despuiată. Iar în timpul acelui potop,
al treilea dinaintea celui de pe vremea lui Deucalion[193],
au avut loc și cutremure de pămînt. Înainte însă, în
alte vremuri, acropola era atît de mare, încît se întin-
dea pînă la Eridan și Ilissos, cuprindea Pnyxul și, în
partea opusă acestuia, ajungea pînă la muntele Lica-
bet[194]; ea era toată acoperită cu pămînt și, cu excepția
unor zone foarte mici, avea pe înălțimi un platou. Îm- b
prejurimile și poalele acropolei erau locuite de mește-
șugari și de agricultori, care lucrau pămînturile înve-
cinate. Pe platou însă — îngrădit precum grădina unei
singure case, în jurul templului închinat Atenei și lui
Hephaistos — nu locuia decît grupul războinicilor, se-
parat de toți ceilalți. Ei locuiau în partea dinspre nord
a platoului, unde își rid caseră locuințe comune și re-
fectorii pentru iarnă, avînd — cu excepția aurului și
a argintului, de care nu se foloseau niciodată[195], — tot
ce era potrivit cu felul lor de a trăi în comun, atît în c
privința locuințelor, cît și a templelor. Urmînd calea
de mijloc între ostentație și sărăcie, și-au clădit locu-
ințe modeste, în care îmbătrîneau, ei și copiii copiilor
lor; și întotdeauna le încredințau, așa cum erau, celor
asemenea lor. În partea dinspre sud au lăsat loc pentru
grădini, gimnazii și refectorii, pe care le părăseau însă

pe timpul verii. Pe locul de azi al acropolei nu era pe
d atunci decît un singur izvor, pe care cutremurele de pămînt l-au secat, din el nerămînînd decît cîteva firicele de apă de jur-împrejur; pe vremuri ele aveau însă apă din belşug, apă care, fie iarnă, fie vară, avea aceeaşi temperatură.

Acesta era modul de viaţă al acelor oameni, care erau atît paznicii cetăţenilor lor, cît şi conducătorii, acceptaţi de bunăvoie, ai celorlalţi greci. Ei vegheau cu grijă ca numărul bărbaţilor şi al femeilor care pot deja sau care pot încă să lupte să fie, pe cît posibil,
e mereu acelaşi[196], adică, cel mult, în jurul a 20 000.

Astfel erau acei oameni şi în acest mod, mereu acelaşi şi potrivit dreptăţii, cîrmuiau atît propria ţară, cît şi întreaga Grecie. Erau renumiţi în toată Europa şi în toată Asia pentru frumuseţea trupurilor şi pentru toate virtuţile sufletelor lor, fiind cei mai faimoşi dintre toţi oamenii de atunci.

În ce priveşte însă firea vrăjmaşilor lor, precum şi originea ei, dacă memoria nu mă înşeală cu privire la acele lucruri auzite pe cînd nu eram decît un copil[197], iată ce am să vă spun acum, pentru a împărţi, ca între prieteni, ceea ce ştiu.

113 a Totuşi, înainte de a începe, trebuie să vă deslusesc ceva, pentru a nu vă mira atunci cînd mă veţi auzi, nu o dată, dînd nume greceşti barbarilor. Căci uitaţi care este cauza. Solon, avînd de gînd să se folosească de această poveste în poemele sale, a căutat să afle înţelesul acelor nume; şi, astfel, a descoperit că egiptenii, primii care au scris această poveste, le traduseseră în propria lor limbă. Solon a luat atunci toate aceste nume, le-a găsit înţelesul şi le-a tradus la rîndul lui,
b în scrierile sale, în limba noastră. Aceste scrieri au aparţinut bunicului meu şi acum îmi aparţin mie; iar eu le-am învăţat de mic copil pe de rost. Aşa că, atunci cînd veţi auzi nume asemănătoare cu cele de aici, să nu vă miraţi, căci acum ştiţi care este cauza. Şi iată cum începe această lungă poveste.

Aşa cum am spus şi mai înainte, cînd am vorbit de acea tragere la sorţi făcută de zei[198], întregul pămînt a fost împărţit în loturi, mai mari sau mici, iar fiecare zeu, pe lotul care i-a revenit, şi-a orînduit propriile

temple și sacrificii. Astfel, pentru că sorții i-au hărăzit lui Poseidon insula Atlantidei, acesta i-a așezat pe copiii ce îi avea de la o femeie muritoare într-un loc din insulă, loc pe care am să vi-l descriu acum. În partea dinspre mare era o cîmpie ce se întindea pînă către inima întregii insule, cîmpie despre care se spunea că era cea mai frumoasă dintre toate și îndeajuns de roditoare. In apropiere, cam la o distanță de 50 de stadii[199] de mijlocul ei, era un munte, nici prea mare, nici prea înalt. Pe muntele acela locuia un bărbat care era unul dintre cei născuți acolo, la început, din pămînt. El se numea Euenor și trăia împreună cu o femeie pe nume Leucippe; iar singurul lor copil, o fată, se numea Cleito. Ea era deja la vîrsta măritișului cînd mama și tatăl ei au murit. Poseidon a dorit-o și s-a unit cu ea. Pe colina pe care locuia Cleito zeul a construit, de jur-împrejur, fortificații, înălțînd diguri de pămînt și săpînd canale pe care apoi le-a umplut cu apă din mare, alternîndu-le pe cele mici cu cele mari. El a făcut două diguri și trei canale, toate circulare, și le-a dispus, pornind din mijlocul insulei, la o distanță egală unele față de altele. Astfel, locul apărat devenise inaccesibil oamenilor, căci pe atunci nu existau nici un fel de ambarcațiuni, iar navigația nu era încă cunoscută. Poseidon însuși a înfrumusețat mijlocul insulei, cu firescul cu care numai un zeu o poate face; apoi a slobozit din adîncul pămîntului două izvoare, unul cald și altul rece, și a umplut pămîntul cu roade bogate și de tot felul.

Acolo a zămislit de cinci ori cîte doi băieți gemeni; și, după ce i-a crescut, a împărțit întreaga insulă a Atlantidei în zece părți. Primului născut dintre cei mai în vîrstă gemeni i-a dat casa mamei lor dimpreună cu pămînturile dimprejur, care erau cele mai întinse și mai roditoare. Pe el l-a făcut rege peste toți ceilalți frați, iar pe aceștia i-a făcut să cîrmuiască peste un mare număr de oameni, fiecăruia dîndu-i în stăpînire și un ținut întins. Apoi le-a dat tuturor cîte un nume. Cel mai în vîrstă, regele, a primit acel nume din care provin atît denumirea întregii insule, cît și cea a mării pe care o numim Atlantică, căci primul rege de atunci a fost Atlas. Fratele său geamăn, născut după el — căruia i-a fost dată în stăpînire extremitatea insu-

lei din partea dinspre Coloanele lui Heracles, în fața ținutului numit azi, după acea parte a insulei, Gadira — a primit numele de Eumelos — în greacă, Gadiros — în limba de acolo; și astfel, numele lui a devenit numele acelui ținut. Dintre gemenii născuți după primii doi, pe unul l-a numit Ampheres și pe celălalt Euaimon. Dintre cei din a treia generație de gemeni, primul născut a fost numit Mneseas, iar al doilea Autochthonos: dintre cei din a patra generație, primul s-a numit Elasippos, iar al doilea Mestor. Primul din a cincea generație s-a numit Azaes, iar al doilea Diaprepes[200]. Toți aceștia și urmașii lor au trăit, timp de mai multe generații, în acea țară. Ei stăpîneau multe alte insule ale acelei mări și — așa cum am spus și mai înainte — o parte din ținuturile de dincoace de Coloanele lui Heracles, pînă către Egipt și Tyrrhenia. Și iată cum din Atlas s-a născut un alt neam, numeros și nobil; cel mai în vîrstă era întotdeauna rege și lui îi urma cel mai în vîrstă dintre vlăstarele sale, astfel încît puterea regală s-a păstrat de-a lungul mai multor generații.

Urmașii lui Atlas au strîns atîtea bogății încît, pînă acum, nici o altă dinastie de regi nu s-ar putea măsura cu ei, și nici nu cred să o poată face vreuna de acum încolo. Ei dispuneau de tot ce se înfăptuia în cetate și în restul țării. Multe bogății le veneau însă din afara țării, datorită întinsei lor stăpîniri; dar, cea mai mare parte a celor necesare vieții proveneau din insulă. În primul rînd metalele, dure și maleabile, care se extrăgeau din mine, mai ales acela cunoscut nouă doar prin numele lui — dar care pe atunci exista cu adevărat — și anume oricalcul; pe acesta îl extrăgeau din pămînt în multe locuri din insulă, el fiind, după aur, cel mai prețios metal din acele vremuri. În plus, în insulă existau păduri care ofereau din belșug toate cîte le sînt necesare dulgherilor pentru munca lor, precum și roade îndestulătoare pentru animalele domestice și sălbatice. Se găseau chiar și elefanți, căci insula oferea hrană îmbelșugată nu numai pentru celelalte animale, cele care trăiesc în lacuri, în mlaștini, în rîuri, în munți sau în cîmpii, ci și pentru acest animal, care prin natura sa e cel mai mare și mai vorace. De asemenea, ca și

astăzi, pămîntul oferea toate mirodeniile ce se găsesc în rădăcini, în ierburi, în lemnul unor arbori sau în sucurile ce se scurg din anumite flori sau fructe. Se cultivau și fructe, cum ar fi acel fruct uscat, dar hrănitor, și cele din care se macină făină, adică — pentru a folosi un singur nume — cereale. Exista și acel fruct, rod al unor arbori, care ne dă deopotrivă hrană, băutură b
și ulei[201], și cel atît de greu de conservat, dar aducător de plăcere și de bucurie[202], precum și cel ce este servit ca desert, după masa de seară, celui ce s-a săturat, pentru a-i alunga toropeala[203]. Acea insulă sacră, ce se bucura pe atunci de lumina soarelui, producea toate aceste roade într-un chip neasemuit de îmbelșugat.

Avînd pe pămînturile lor toate aceste bogății, locuitorii Atlantidei le-au folosit pentru a construi tem- c
ple, palate regești, porturi și docuri, și au rostuit întreaga țară în chipul următor. Mai întîi au construit poduri peste canalele circulare care înconjurau locul lor strămoșesc în care s-au născut, alcătuind astfel o cale de intrare și de ieșire din palatul pe care l-au înălțat pe locul unde au trăit zeul și strămoșii lor. Fiecare rege i-a adăugat noi și noi frumuseți, în do- d
rința de a-i întrece pe cei de dinaintea lui, de la care îl moștenise. În acest fel, în cele din urmă palatul a devenit neînchipuit de mare și de frumos.

Construirea lui a început prin săparea unui canal lat de trei plethre, adînc de o sută de picioare și lung de 50 de stadii[204]. Ei au săpat acest canal de la țărmul mării pînă la ultimul canal circular din exterior. Au făcut și o intrare îndeajuns de mare pentru cele mai mari vase, ce veneau dinspre mare, astfel încît acel canal circular exterior să fie asemenea unui port. Apoi au săpat în jurul podurilor — în interiorul cercurilor de pămînt, care erau separate între ele de cele cu apă — niște canale destul de late ca să permită trecerea unei singure trireme. Aceste canale au fost apoi acoperite e
astfel încît pe ele navigația a devenit subterană, căci malurile cercurilor de pămînt erau cu mult deasupra nivelului mării[205].

Cel mai mare cerc de apă, cel care era unit cu marea printr-un canal, avea o lățime de trei stadii și ju-

mătate, la fel ca și cercul de pămînt pe care îl înconjura. Cel de al doilea cerc de apă avea o lățime de două stadii, la fel ca cercul de pămînt următor. În schimb cercul de apă ce înconjura insula aflată în mijlocul
116 a tuturor acestor cercuri avea o lățime de un singur stadiu. Insula însăși, pe care se afla palatul regal, avea un diametru de cinci stadii. Apoi au înconjurat insula și podul ce o lega de primul cerc de pămînt, pod ce avea o lățime de o sută de picioare, cu un zid de piatră; în plus, au înălțat turnuri și au ridicat porți de fiecare parte a podurilor. Piatra din care le-au zidit, piatră albă, neagră și galbenă, au luat-o de sub fale-
b zele insulei și ale cercurilor de pămînt; astfel, au făcut și niște canale interioare ce aveau drept acoperiș chiar piatra rămasă deasupra. Unele din clădirile lor aveau o singură culoare; pe altele însă le-au construit din piatră de mai multe culori, pentru a-și bucura ochii și pentru plăcerea lor. Zidul ce înconjura exteriorul insulei l-au îmbrăcat cu o mantie de aramă, și apoi
c au topit cositor pe partea lui interioară; iar zidul care înconjura acropola a fost împodobit cu oricalc, ce lucea ca focul.

În ce privește palatul regal aflat în interiorul acropolei, iată cum au făcut. În centru, chiar în locul în care neamul celor zece regi a fost zămislit și născut, era un templu înconjurat de un zid de aur, pe care nu era voie să-l treci; acel templu era închinat lui Poseid
d don și Cleito. Poseidon mai avea însă un templu, numai al lui, lung de un stadiu, lat de o jumătate de stadiu și proporționat ca înălțime, dar oarecum barbar ca înfățișare. Pe dinafară era tot acoperit cu argint, mai puțin figurile de pe fronton, care erau acoperite cu aur. În interior, tavanul era făcut din fildeș și împodobit cu aur, argint și oricalc; tot restul — pereții, coloanele și podeaua — era acoperit cu oricalc. Statuile din interior — ce îl înfățișau pe zeu, stînd în picioare în carul său tras de șase cai înaripați (statuie ce era atît de
e înaltă încît capul zeului aproape că atingea tavanul), și pe cele o sută de Nereide care îl înconjurau (căci atît de multe se credea pe atunci că sînt ele), purtate de delfini, precum și multe alte statui oferite de cetățeni — erau toate din aur. În afara templului erau statuile soțiilor celor zece regi și ale urmașilor lor,

precum și alte statui oferite de regii și de locuitorii cetății sau de cei din provinciile supuse. Era și un altar, 117 a
ce nu era cu nimic mai prejos decît templul în ceea ce privește măreția și frumusețea, la fel cum, la rîndul său, palatul regal nu era cu nimic mai prejos decît imperiul însuși în ce privește măreția și decît templele în ce privește frumusețea.

Cele două izvoare, unul rece și altul cald, amîndouă oferind din belșug o apă tămăduitoare și bună de băut, erau întrebuințate cu mult folos, fiind înconjurate de clădiri și plantații. Apa era adunată în bazine, b
unele în aer liber, altele, folosite pentru băi fierbinți pe timpul iernii, acoperite. Unele dintre ele erau pentru regi, altele pentru simpli cetățeni, altele pentru femei și altele pentru cai și celelalte animale de povară — fiecare fiind echipat cu cele de trebuință. Surplusul de apă era condus către pădurea sacră a lui Poseidon, unde, datorită fertilității pămîntului, creșteau arbori de toate felurile, nemaiîntîlnit de frumoși și de înalți. De acolo, apa era condusă de-a lungul podurilor, prin niște canale, către cercurile de pămînt din interior. Pe fiecare cerc de pămînt au înălțat c
nenumărate temple închinate diferiților zei, grădini, gimnazii pentru bărbați și manejuri pentru cai. În mijlocul insulei era un fel de hipodrom, ce avea o lățime de un stadiu și o lungime egală cu circumferința totală a insulei, rezervată special pentru cursele de cai. De-a lungul acestui hipodrom erau adăposturi pentru garda regală. Gardienii de încredere locuiau însă în cercul mai mic, în apropierea acropolei. Iar cei mai d
de încredere dintre ei locuiau chiar în interiorul acropolei, pe lîngă rege. Docurile erau pline cu trireme, dotate cu cele necesare, totul fiind fără cusur rostuit. Iată deci cum erau organizate reședința regală și cele dimprejurul ei.

Dincolo de cele trei porturi exterioare era un zid circular ce pornea de la țărmul mării și ajungea, închizîndu-se, la gura canalului ce avea deschidere la mare, zid ce se găsea la o distanță de 50 de stadii față de cel e
mai mare cerc și port. La rîndul său, el era împrejmuit de nenumărate case, iar canalul și portul cel mare erau mereu înțesate de vase și de negustori veniți de pretutin-

deni, ceea ce făcea ca peste tot, zi și noapte, să fie un vacarm cumplit.

V-am spus acum, destul de precis, ceea ce eu însumi am auzit cîndva despre acest oraș și despre pa-
118 a latul său; în continuare va trebui să-mi amintesc cum era rostuit restul țării. Întregul ținut, se spune, era cu mult deasupra nivelului mării, iar malurile lui erau foarte abrupte. Orașul era înconjurat de o cîmpie, ce era la rîndul ei înconjurată de munți, iar acești munți se întindeau pînă la țărmul mării. Cîmpia era joasă, netedă ca-n palmă și avea o formă dreptunghiulară. Ea se întindea pe o lungime de 3000 de stadii, iar mijlocul ei se găsea la 2000 de stadii de țărmul mării. Tot acest
b ținut era orientat înspre sud, fiind astfel la adăpost de vînturile reci din nord. În acele vremuri insula era vestită pentru munții care o înconjurau, munți mai numeroși, mai masivi și mai frumoși decît oricare alți munți de acum. În ei se aflau multe așezări locuite de oameni cu stare. Iar rîurile, lacurile și pășunile ofereau hrană din belșug pentru orice fel de animal, domestic sau sălbatic. La rîndul lor, pădurile erau așa de bogate încît se găsea lemn pentru fiecare meșteșug în parte.

Ei bine, această cîmpie, deopotrivă din pricina unor
c factori naturali și a zelului depus de lungul șir de regi, și-a modificat forma. Ea avea, la început, o formă dreptunghiulară, cu laturile aproape rectilinii. Acolo unde marginile ei nu erau chiar drepte, ele au fost îndreptate prin săparea, în jurul ei, a unui canal. Adîncimea, lățimea și lungimea acestui canal pot părea de necrezut în comparație cu alte asemenea construcții ieșite din mîna omului; dar, trebuie să vă spun ce am auzit.
d Acel canal era adînc de o sută de picioare, lat de un stadiu și lung de 10 000 de stadii, de vreme ce el a fost săpat de jur-împrejurul întregii cîmpii. Rîurile din munți se vărsau toate în el, curgeau apoi de-a lungul cîmpiei și de jur-împrejurul orașului, după care se vărsau în mare. Au fost apoi săpate mai multe canale, late de aproape o sută de picioare și aflate la o distanță de o sută de stadii între ele, canale ce au unit partea dinspre munți a canalului cel mare cu partea lui dinspre mare. După aceea au săpat niște canale de comunicare, perpendiculare față de celelalte și față de

cetate, pe care le foloseau pentru a transporta bușteniii e
din pădure în oraș, precum și pentru a transporta alte
produse sezoniere cu ajutorul unor ambarcațiuni. Iar
pe an două recolte; pe timpul iernii se conta pe abun-
dența ploilor, și pe timpul verii pe apa pe care o re-
vărsau din canale[206].

În ce privește numărul locuitorilor din cîmpie apți
de a servi sub arme, fiecare lot de pămînt trebuia să
dea un conducător de detașament. Fiecare lot de pă- 119 a
mînt avea o suprafață de zece pe zece stadii, iar nu-
mărul lor era de 60 000[207]. În ce privește locuitorii
din munți și din restul țării, aceștia erau, se spune,
foarte mulți. Ei erau repartizați, potrivit satului sau
regiunii din care erau, diferiților conducători de de-
tașamente. Fiecare conducător de detașament trebuia
să contribuie la dotarea militară cu: o șesime din echi-
pamentul unui car de luptă, numărul total al carelor
fiind de 10 000; doi cai și doi călăreți; alți doi cai,
dimpreună cu un călăreț, cu un scut ușor și cu un vi- b
zitiu menit să mîne cei doi cai; doi hopliți, doi arcași,
doi trăgători cu praștia; trei nu foarte mari aruncă-
toare de pietre și trei sulițași; și, în fine, patru ma-
rinari, numărul total al vaselor fiind de 1200. Astfel
era rostuită armata cetății regale. În ce privește ce-
lelalte nouă provincii, fiecare avea propria ei organi-
zare și descrierea lor ne-ar lua prea mult timp.

Iată însă cum au fost împărțite, încă de la început, c
puterea și celelalte privilegii. Fiecare din cei zece
regi avea putere absolută asupra supușilor săi, dincolo
de orice lege. Ei puteau să pedepsească sau să execute
pe oricine, după plac. În schimb autoritatea unui rege
față de altul, precum și raporturile dintre ei erau
orînduite potrivit poruncilor lui Poseidon, păstrate în
legea lăsată de primul dintre regi și în inscripția pe
care acesta a făcut-o pe o coloană de oricalc, coloană d
ce se găsea în inima insulei, în templul lui Poseidon.
Acolo, tot la patru sau cinci ani o dată, cinstind ast-
fel atît numerele pare cît și impare, regii se adunau
la sfat și puneau la cale treburile comune, cercetau
dacă vreunul dintre ei a încălcat legea și judecau pe
cei găsiți vinovați. Înainte însă de a trece la judecată,
fiecare se lega printr-un jurămînt. Mai mulți tauri
erau aduși înăuntrul templului, iar ei, cei zece regi,

după ce mai înainte s-au rugat zeului să-i facă să sacrifice animalul cel mai pe placul său, intrau în templu, singuri, și se apucau de vînat, dar fără arme din fier, ci numai cu măciuci de lemn și arcane. Primul taur care era prins era dus la coloană și ucis în așa fel încît sîngele lui să se scurgă pe inscripția de pe ea[208]. Acolo, pe lîngă alte legi, mai era înscris și un jurămînt ce conținea blestemele cele mai cumplite pentru cel care îl va încălca. După terminarea ritualului și după ce toate părțile taurului erau sacrificate, regii amestecau un cratér cu vin și puneau în el cîte un cheag de sînge pentru fiecare. După aceea turnau vinul din cratér în cupe de aur, făceau o libație deasupra focului și jurau să judece potrivit legilor înscrise pe coloană, să pedepsească pe oricine le-a încălcat, să nu le încalce ei înșiși de bunăvoie niciodată și să nu porunceasca sau să se supună altfel decît potrivit legilor tatălui lor. Fiecare își lega însă și toți urmașii săi prin acel jurămînt. Apoi beau sîngele și ofereau pocalul templului. După aceasta fiecare se ducea să mănînce și să se ocupe de cele ce mai rămăseseră de făcut. Cînd se lăsa întunericul și cînd din focul aprins mai înainte nu rămînea decît jarul, se așezau cu toții pe jos, în cenușa focului lor sacru. Și, în plină noapte, după ce tot jarul era deja stins, începeau să judece ori să fie judecați, dacă vreunul dintre ei era acuzat de vreo încălcare a legii. În zorii zilei scriau judecățile pe o tipsie de aur și își ofereau robele, ca mărturie, templului. Dintre multele legi mai deosebite cu privire la privilegile regale, cele mai importante orînduiau ca nici unul dintre ei să nu pornească vreodată război împotriva altuia, ci să se ajute între ei și, în cazul în care un rege ar fi încercat să-l răstoarne pe altul, toți ceilalți să-i sară în ajutor celui aflat în primejdie — dar, întotdeauna potrivit orînduirii strămoșilor lor, adică sfătuindu-se împreună cu privire la război și la celelalte treburi. Și, întotdeauna, cel din neamul lui Atlas trebuia să fie conducătorul celorlalți. În schimb acesta nu putea să-i ia viața nici unui alt rege, fără să aibă încuviințarea majorității, adică mai mult de cinci.

Zeul a ridicat împotriva noastră acea mare și nemaivăzută putere, ce locuia pe atunci în acele ținuturi.

Iar pricina, se spune, a fost aceasta. Atîta vreme cît e
moștenirea lăsată de zeu în sufletele lor s-a păstrat,
și s-a păstrat de-a lungul a multe generații, ei s-au
supus legilor și au purtat în inimile lor acel ceva
divin de care erau atît de apropiați. Aveau, pe drept
cuvînt, minți luminate și se purtau cu judecată și sme-
renie față de ceilalți și față de propria lor soartă. Spu-
neau că virtutea e mai presus de orice, disprețuin- 121 a
du-și, ei înșiși, propria lor bogăție, a cărei povară o
purtau cu grație, nelăsîndu-se biruiți de vraja ei, și nu
și-au pierdut stăpînirea de sine, ci au mers drept, pe
drumul lor. Și-au dat seama că bogăția însăși este
sporită prin virtute și dragoste împărtășită; și că, dacă
ea e rîvnită și pusă la mare preț, ei înșiși vor pieri
dimpreună cu toți ceilalți. Din această pricină așadar și
datorită acelui ceva divin ce li s-a păstrat în suflete,
bogățiile lor, pe care le-am descris mai înainte, au
continuat să sporească. Dar, cînd partea divină din ei
a început să fie cuprinsă de slăbiciune, din cauza de-
sei amestecări cu ceea ce este muritor, și cînd ceea ce b
era omenesc în ei a început să predomine, n-au mai fost
în stare să poarte povara bogăției lor și și-au pierdut
orice rușine. Pentru cine avea ochi să vadă, măsura
netrebniciei lor nu mai putea fi ascunsă, căci ei ră-
mîneau fără ceea ce este cu adevărat neprețuit; în
schimb, pentru cei care nu aveau ochi să vadă adevă-
rata fericire, ei păreau că duc o viață binecuvîntată,
în goana lor neostoită după putere. Văzînd deci în ce
hal ajunsese acel neam, Zeus, zeul zeilor, stăpînitorul
legilor, al cărui ochi nu poate fi înșelat, a hotărît să-i c
pedepsească și să-i aducă astfel pe calea cea bună. I-a
adunat pe toți ceilalți zei în chiar nobilul său sălaș,
cel care se află în mijlocul lumii și de unde el, Zeus,
scrutează devenirea, și le-a spus . . .[209]

NOTE LA *TIMAIOS* ŞI *CRITIAS*

[1] Vezi *Lămuriri preliminare la „Timaios" şi „Critias"*, Despre personaje.

[2] Vezi *Lămuriri preliminare la „Timaios" şi „Critias"*, Despre data compunerii şi încadrarea celor două dialoguri în opera lui Platon.

[3] Cf. *Republica*, 369 e, 370 a—d, 374 a—e.

[4] Cf. *Republica*, 369 e—370 c, 423 d.

[5] Cf. *Republica*, 375 c, e, 414 b, 415 d—e.

[6] Cf. *Republica*, 374 e—376 c.

[7] Cf. *Republica*, 376 e sqq. 377 a, 403 c, 410 c.

[8] Cf. *Republica*, 415 a, 416 d—417 b, 464 b—c.

[9] Cf. *Republica*, 465 a; vezi şi CORNFORD (1937, 10 ,n.1).

[10] Cf. *Republica*, 451 c—457 e, 466 c—d.

[11] Cf. *Republica*, 457 c—d, 459 a, 460—461.

[12] Cf. *Republica*, 458 e, 460 a.

[13] Cf. *Republica*, 415 b—c, 423 c—d, 460 c.

[14] Cf. *Republica*, 392 d, 394 e, 395 a.

[15] Cf. *Republica*, 484 d—485 a.

[16] Vezi *Lămuriri preliminare la „Timaios" şi „Critias"*, Despre personaje.

[17] Constituţia cetăţii Locri a fost atribuită lui Zaleukos (cf. Aristotel, *Politica*, 1274 a 22); ea a fost considerată drept prima constituţie scrisă din lumea greacă.

[18] Vezi *Lămuriri preliminare la „Timaios" şi „Critias"*, Despre personaje.

[19] Vezi *Lămuriri preliminare la „Timaios" şi „Critias"*, Despre personaje.

[20] Vezi *Lămuriri preliminare la „Timaios" şi „Critias"*, Despre personaje.

[21] Adică pieirea celor mai mulţi dintre cei ce locuiau în afara Egiptului. Cf. *Timaios*, 22 c şi *Legi*, 677 a.

[22] Întîlnirea celor patru personaje din *Timaios* (Socrate, Timaios, Hermocrate, Critias) are loc în timpul Panatheneelor (cf. *Timaios*, 26 e), sărbătoare închinată Atenei.

[23] Apaturiile erau o sărbătoare ioniană şi ateniană, ce dura trei zile. În cea de a treia zi, care se numea Koureotis (nume ce provine, se pare, din verbul κείρειν — *a tunde*), tinerilor ce urmau să fie primiţi în fratrie li se tăia părul.

[24] Amasis (568—526), faraon din cea de a XXVI-a dinastie; cf. Herodot, II, 162 sqq.

[25] Phoroneus, fiul lui Inachos, a fost considerat de unii autori (Clement Alexandrinul, *Strom.*, I, 102; Pausanias, II, 15, 5) ca fiind primul om născut în acel ţinut. După Clement

Alexandrinul (*Strom.*, I, 102), Platon îl urmează aici pe Acusilaos, care l-a numit pe Phoroneus *primul om.*

[26] Niobe, fiica lui Phoroneus, nu trebuie confundată cu soţia lui Amphion.

[27] Deucalion (fiul lui Prometeu) şi Pyrrha, soţia sa, au scăpat, cu ajutorul unei corăbii, de potopul dezlănţuit de Zeus şi, urmînd sfatul acestuia, au repopulat Pămîntul aruncînd pietre în urma lor.

[28] Legenda lui Phaethon apare la Hesiod, Eschil şi Euripide.

[29] παράλλαξις (deviaţie) este un termen extrem de rar folosit. În Platon el mai apare doar în *Omul Politic*, la 269 e. „Parallaxis denumeşte un fenomen astronomic care se produce la intervale regulate şi care face parte din cursul firesc al lumii, chiar dacă provoacă catastrofe pe Pămînt" (BRISON, 1992, 226, n. 59).

[30] În text: λυόμενος Cu privire la ce anume provoacă revărsarea Nilului, s-au emis două ipoteze principale: Anaxagoras (46 A, 91), Eschil (*Suppl.*, 565), Sofocle (fr. 797 N = 882 P) şi Euripide (*Hel.*, 3, fr. 228) au crezut că revărsarea este produsă de topirea zăpezii. Porfir şi Proclos, urmîndu-l pe Herodot (II, 22), refuză însă această explicaţie. Conform celei de a doua ipoteze, revărsarea Nilului era de fapt produsă printr-un sistem de canale de irigaţie (cf. Isocrate, *Busiris*, 13). Pentru alte detalii vezi CORNFORD (1937, 365—6).

[31] Cf. *Critias*, 109 d—110 b şi *Legi*, 677 a sqq.

[32] Cf. *Critias*, 109 e, 110 a, şi Euripide, *Ion*, v. 267.

[33] Cf. Herodot, II, 164—168.

[34] Cf. *Critias*, 108 e.

[35] Vezi *Anexa 10.*

[36] Strîmtoarea Gibraltar. Vezi *Anexa 10.*

[37] Africa de Nord. Vezi *Anexa 10.*

[38] Asia Mică. Vezi *Anexa 10.*

[39] Cf. *Phaidon*, 109 a—b. Vezi *Anexa 10.*

[40] Cf. *Critias*, 113 b sqq.

[41] Tyrrhenia, mai tîrziu Etruria, este de fapt Italia Occidentală.

[42] Cf. *Menexenos*, 239 a sq.

[43] πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν. Expresia περὶ φύσεως, ce apare mai sus, la 27 a 4 (cf. *Phaidon*, 96 a 8), este o aluzie la scrierile cosmologice ale secolului al V-lea. Pentru detalii vezi TAYLOR (1928, 58).

[44] În ce priveşte oportunitatea invocării zeilor înaintea oricărei acţiuni, vezi *Philebos*, 25 b, *Legi*, 887 c, *Epinomis*, 890 c, *Scrisoarea a VIII-a*, 353 a.

[45] În text: τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε. Cel de al doilea ἀεί care urmează după γιγνόμενον este omis în mai multe manuscrise: în F, W, T, şi A, iar în P este anulat. În singurul pasaj echivalent din *Timaios*, şi anume 37 b 2—3, această distincţie apare în toate manuscrisele sub forma: τὰ κατὰ ταὐτὰ ἔχοντα ἀεὶ şi τὰ γιγνόμενα.

În gîndirea presocratică (Thales, Anaximandru, Anaximene) problema dominantă a fost cea cu privire la *originea* lumii. Primul care s-a abătut de la această tradiţie a fost Heraclit, care a conceput o cosmologie fără cosmogonie. Platon pare a nu fi fost influenţat de către doctrina lui Heraclit, de vreme ce *Timaios* a fost scris în ter-

menii unei cosmogonii. Aristotel (*De caelo*, 280 a 28; *Met.*, 1072 a 2) (urmat de Plutarh şi Atticus) nu a pus la îndoială faptul că Platon a descris universul ca fiind născut. Xenocrate (urmat de Crantor, Teofrast, Albinus şi Proclos) a considerat însă că discursul lui Timaios trebuie interpretat ca o încercare de a explica lumea aşa cum este ea, în eternitatea ei — acest discurs fiind scris sub forma unei povestiri despre alcătuirea în trecut a universului numai pentru a fi mai uşor de înţeles (cf. Aristotel, *De caelo*, 279 b 32 sqq.). HACKFORTH (1959, 22) este de părere că motivul pentru care Xenocrate şi-a susţinut interpretarea nu a fost dificultatea legată de începutul temporal al universului, sau cea privitoare la un stadiu pre-cosmic, ci faptul că Platon a afirmat în *Timaios* că o lume care are un început nu va avea un sfîrşit; iar această afirmaţie contrazice doctrina din *Republica* (546 a), după care tot ce este născut are un sfîrşit. Dar, este de părere HACKFORTH (1959), doctrina din *Republica* nu este contrazisă de cea din *Timaios*. Ceea ce Demiurgul le spune zeilor astrali, şi anume că ei, deşi sînt născuţi, nu vor pieri atîta vreme cît el nu doreşte acest lucru, are un caracter general, şi deci se aplică la întregul univers. El, universul, nu este etern, aşa cum este paradigma lui; dar el nu va pieri niciodată, de vreme ce Demiurgul nu vrea ca el să piară. În exegeza modernă, cei care susţin că *Timaios* nu este de fapt o cosmogonie invocă drept argument principal fraza de la 27 d—28 a: „Aşadar, după părerea mea, mai întîi trebuie să facem următoarea distincţie: ce este fiinţa (τὸ ὄν) veşnică (ἀεί), ce nu are devenire (γένεσις), şi ce este devenirea veşnică (ἀεί), ce nu are fiinţă".

CORNFORD (1937, 24—5) arată că γίγνεσθαι are două sensuri — acela de „a se naşte" şi acela de „a deveni" (adică de „a fi într-un proces de schimbare"). În cazul primului sens, cauza (Demiurgul) este una de *generare* — metaforele de „tată" şi „făuritor" fiind pe deplin justificate. În cazul celui de al doilea sens, cauza este una de *menţinere* a schimbării — cele două metafore menţionate mai sus devenind în acest context mai puţin potrivite. Cu toate acestea, CORNFORD (1937, 24—5) susţine că la suprafaţă Platon vorbeşte folosind primul sens, ca şi cînd universul ar fi apărut la un moment dat dintr-o stare anterioară de dezordine, dar că, de fapt, el are în vedere al doilea sens („universul este veşnic într-un proces de schimbare").

HACKFORTH (1959, 18—9) se opune interpretării lui Cornford. Dacă Platon a avut în vedere ceea ce susţine interpretarea lui Cornford, atunci el a făcut tot ce i-a stat în putinţă pentru a-l induce pe cititor în eroare. Interpretarea lui Cornford se bazează pe un singur cuvînt: acel ἀεί care apare la 28 a 1. Dar, a te baza pe acest unic cuvînt este puţin riscant, căci, aşa cum notează Burnet, el este omis în două manuscrise şi în citările lui Proclos şi Simplicius. În plus, „se pare că el era necunoscut lui Cicero şi lui Chalcidius, deşi aceştia sînt nişte traducători atît de incompetenţi, încît nu voi pune mare preţ pe traducerile lor. În orice caz, cu sau fără ἀεί, găsesc că interpretarea lui Cornford este invalidă" (HACKFORTH (1959, 19). Cornford susţine că interpretarea sa poate fi susţinută şi de pasajul 28 b 8—9, în care Platon spune că universul este γέγονεν, pentru că este „vizibil, palpabil şi are trup, iar toate de acest fel sînt sensibile." Şi ceea ce este sensibil, comentează Cornford (1937, 26), aparţine nivelului de jos al existenţei, în contrast cu fiinţa eternă. Dar, în comentariul său, Cornford nu traduce ceea ce urmează în textul lui

Platon după „...iar toate de acest fel sînt sensibile", adică: „şi cele sensibile, aşa cum am spus, putînd fi concepute prin opinia întemeiată pe sensibilitate, au devenire şi sînt generabile" (28 b 10—11). Omiţînd traducerea acestui pasaj în comentariul său, Cornford neglijează un aspect esenţial al argumentaţiei lui Timaios, şi anume: nu numai că universul aparţine nivelului sensibil al existenţei, dar — „aşa cum am spus" — acest nivel este al lucrurilor care devin şi care se nasc. Concluzia lui HACKFORTH (1959, 19) este următoarea: „Timaios spune că universul este un γιγνόμενον (care ar putea fi ambiguu) şi un γένετον (care în mod sigur nu este)." τί τὸ γιγνόμενον ἀεί, afirmă Hackforth, înseamnă, aşa cum spune şi Cornford, ceea ce se află veşnic în devenire, adică într-un proces de schimbare; numai că prin „veşnic" (ἀεί) nu trebuie să înţelegem „din eternitate", ci „în fiecare moment al existenţei sale".

ROBINSON (1979) consideră că ocurenţa lui ἀεί după γιγνόμενον poate fi interpolarea unui copist, menită completării aparentului paralelism verbal cu antecedentul τὸ ὄν ἀεί şi introducerii a ceea ce la prima vedere pare a fi o clară trimitere la doctrina din *Republica*, 475 e 9 sqq. — care postulează pe de o parte o lume a formelor (în care γένεσις, luat fie ca „naştere", fie ca „proces", nu joacă nici un rol) şi, pe de alta, o lume în spaţiu şi timp aflată între τὸ ὄν şi τὸ μὴ ὄν, a cărei determinare esenţială este γένεσις înţeles ca proces. O astfel de trimitere este însă inadecvată în contextul de faţă (27 c—d), al cărui scop principal este acela de a distinge pe cele ce se nasc de cele nenăscute şi de a vedea astfel căreia din cele două clase îi aparţine ὁ πᾶς οὐρανός (ceea ce nu înseamnă neapărat că doctrina din *Republica* a fost abandonată). În acest caz nu este însă clar de ce Platon a trebuit să înceapă un astfel de discurs critic pornind de la o premisă ce se află în contradicţie formală cu ceea ce urmează. De fapt, susţine Robinson, problema aparţine doar comentatorilor, şi nu lui Platon, al cărui argument (27 d 6—28 a 4) este clar, concis şi necontradictoriu:

(i) O formă, care nu are un început, trebuie distinsă de un obiect senzorial (care are un început) (27 d 6—28 a 4).

(ii) Începutul obiectelor senzoriale este produs de către o cauză (28 a 4—6).

(iii) Lumea în sine este un obiect senzorial şi deci: a) s-a născut (γέγονεν, 28 b 7) şi b) naşterea ei are o cauză (28 c 2—3, b 2—c 3).

Substantivele formate din τὸ + un participiu sau din τὸ + un adjectiv, continuă ROBINSON (1979), se referă în general fie la o clasă de obiecte, fie la un obiect individual. În marea lor majoritate comentatorii au considerat că τὸ ὄν şi τὸ γιγνόμενον se referă la clase şi au folosit în acest caz termenul de „lume" (lumea formelor de exemplu). Dar, dacă se omite acel ἀεί de la 28 c 1, atunci interpretarea în termeni de „membru al unei clase" este mult mai plauzibilă.

[46] Distincţiei ontologice formulată în fraza precedentă îi urmează una gnoseologică: fiinţa (τὸ ὄν) „poate fi cuprinsă de gîndire printr-un discurs raţional" (τὸ μὲν δὴ νόησει μετὰ λόγου περιλεπτόν), iar devenirea (τὸ γιγνόμενον), „este obiectul opiniei şi al sensibilităţii iraţionale" (τὸ αὐ δοξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν) (cf. *Phaidon*, 74 a —75 b, *Republica*, 475 e—480 a, 507 b, 509 d, *Omul Politic*, 269 d). Una din problemele acestui pasaj rezidă în traducerea lui μετά— fie prin „şi", fie prin „întemeiat pe". RIVAUD (1925) în traducerea sa optează pentru „şi": „... par l'intellection et par le raisonnement..."

[47] Cf. *Phaidon*, 98 c, 99 b, *Philebos*, 26 e—27 b, *Legi*, 891 e.

[48] Acesta este pasajul în care apare brusc, fără nici o aluzie introductivă, Demiurgul (cf. *Republica*, 507 c, 530 a). Pe timpul lui Platon cel mai des folosite cuvinte pentru „artizan" erau βάναυσος și ξειρῶναξ. Platon a folosit însă cuvîntul δημιουργός, care în limba greacă are două înțelesuri: „artizan" și „magistrat". Totuși, în *Timaios*, Demiurgul este înainte de toate un „artizan" (pentru metafora artizanală vezi *Republica*, 596 b sq.).

În *Timaios* Demiurgul (δημιουργός) este cel mai adesea numit θεός (zeu). Principala sa determinare este însă cea de „făuritor" al universului. La 28 c 3—4 el este numit „autorul (ποιητής) și tatăl (πατήρ) universului". Toate celelalte trăsături ale Demiurgului descrise în *Timaios* sînt legate de procesul alcătuirii lumii. De-a lungul demiurgiei sale el:

(i) „chibzuiește" și „gîndește" (λογίζεσθαι — 30 b 1 și 34 a 8);

(ii) „ia în considerare" (νομίζειν — 33 b 7);

(iii) „vorbește" (41 a 7 sqq., unde el se adresează celorlalți zei, inferiori lui, cerîndu-le să desăvîrșească alcătuirea universului);

(iv) „își exprimă voința" (βούλεσθαι — 41 b 4);

(v) „este cuprins de încîntare" (ἠγάσθη — 37 c 7) și „se bucură" (εὐφρανθείς — *ibid.*) — privind la ceea ce a făurit.

Descrierea demiurgiei propriu-zise conține termeni folosiți de obicei pentru a desemna operațiuni specifice prelucrării metalelor (κρατήρ — 41 d; κεράννυμι — 35 a 3, 7), dulgheriei (τεκταίνειν — 36 d), agriculturii (σπαρείσας — 41 e, cuvînt folosit pentru a descrie „însămînțarea sufletelor în instrumentele timpului"). Nu de puține ori, diferitele operațiuni ale Demiurgului sînt determinate mult mai precis, ca de exemplu la 55 c unde se spune că „desenează" (διαζωγραφῶν), sau la 78 b, unde se spune că „împletește". Dintre toate operațiunile sale, cea de îmbinare (σύνθεσις — 30 b 5, 33 d 2 etc.) este însă cu mult cea mai importantă.

După moartea lui Platon, Demiurgul a dispărut din tradiția Academiei (Speusip, Xenocrate, Polemon, Crates), dar a reapărut în neoplatonismul lui Plotin, Porfir, Iamblichos și Proclos. În exegeza modernă Demiurgul a fost identificat cu:

(i) Identicul (ταὐτόν) (JACKSON, 1884, 7);

(ii) Binele (ZELLER, 1922, II, 718; APELT, 1919, 8);

(iii) νοῦς-ul sufletului lumii (CORNFORD, 1937, 34—9; CHERNISS, 1945, Appendice XI);

(iv) cu un νοῦς separat (TAYLOR, 1928, 71).

[49] Termenul de model (τὸ παράδειγμα) apare la 28 a 7, 37 c 8, 38 b 8—c 1, 39 e 7, 48 e 5, 49 a 1. Copia este numită „imagine" (ἄγαλμα, 37 c 7; εἰκών, 29 b 3, c 1, 37 d 7, 52 c 2, 92 c 7) sau „imitație" (τὸ μίμημα, 38 a 7, 51 b 6). La 38 b 8—c 1 și 39 e 4 se spune că Demiurgul a făcut copia cît mai asemănătoare cu modelul ei.

[50] În text: καλόν.

[51] Cf. *Republica*, 596 b sq.; *Cratylos*, 389 a—b.

[52] Universul este numit fie „întregul" πᾶς — 27 c 4), fie „cerul" (οὐρανός — 28 b 3), fie „cosmosul" (κόσμος — 28 b 3). În limba greacă κοσμέω înseamnă *a pune în ordine, a orîndui*. Rezultatul unei puneri în ordine a fost resimțit de greci ca *frumos*, de aceea κόσμος a ajuns să însemne deopotrivă *ordine* și *podoabă* (în limbile moderne acest al doilea sens pare a nu fi supraviețuit decît în adjectivul *cos-*

metic). *Cosmos* a fost folosit pentru prima oară pentru a denumi lumea în întregul ei de către Heraclit.

[53] Pentru caracterul esoteric al unor subiecte ale filosofiei platoniciene vezi nota 108.

[54] Cf. *Republica*, 472 c, 500 e, 561 c; *Phaidros*, 262 c; *Omul Politic*, 277 d.

[55] Cf. *Republica*, 511 d– e, 533 e—534 a.

[56] Argumentele acestui pasaj (27 c—29 d) pot fi rezumate astfel (cf. CORNFORD, 1937, 21):

(1)
(i) Fiinţa (τὸ ὄν) este inteligibilă.
(ii) Devenirea (τὸ γιγνόμενον) este sensibilă.
(iii) Universul este sensibil.
(iv) Deci universul aparţine devenirii, şi nu fiinţei.

(2)
(i) Tot ce devine are o cauză.
(ii) Deci şi universul are o cauză.

3)
(i) Copia făcută după modelul fiinţei este frumoasă (καλόν).
(ii) Copia făcută după modelul devenirii nu este frumoasă.
(iii) Universul este frumos.
(iv) Deci universul a fost alcătuit după modelul fiinţei.

(4)
(i) Vorbirea despre fiinţă este stabilă şi de nezdruncinat.
(ii) Vorbirea despre ceea ce este o copie a fiinţei nu este decît verosimilă.
(iii) În raportul în care se află fiinţa faţă de devenire, se află şi adevărul (ἀλήθεια) faţă de credinţă (πίστις).
(iv) Deci, discursul despre univers nu poate fi decît un mit verosimil (εἰκὼς μῦθος).

Expresia εἰκὼς μῦθος mai apare la 59 c şi 68 d. În alte locuri (30 b 48 d, 53 d, 55 d, 56 a, 57 d, 90 e) Timaios îşi califică propriul discurs ca fiind doar verosimil (εἰκὼς λόγος). Vezi CORNFORD (1937, 28—32) şi SKEMP (1967, 67—71).

Începînd cu Aristotel miturile filosofice au început să fie privite cu suspiciune (cf. *Metafizica*, III, 1000 a 18—9: „Nu merită să cercetezi cu seriozitate pe cel ce filosofează recurgînd la mituri"). Această suspiciune a fost însă de deplin consacrată de către Hegel (în ce-i priveşte pe Platon, Hegel s-a pronunţat explicit: „Valoarea lui Platon nu rezidă în miturile sale" — *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 18, Suhrkamp, 109, *ap.* DERRIDA, 1987, 274). La Platon calitatea unui discurs ţine de calitatea ontologică a ceea ce este obiectul respectivului discurs. Cosmologia din *Timaios* este un mit nu pentru că Platon nu ar fi avut acces la concept, ci pentru că, în viziunea sa, obiectul discursului cosmologic nu poate fi altfel descris, mitul fiind singura rigoare ce se poate obţine cu privire la lumea devenirii.

[57] Cf. *Phaidros*, 247 a.

[58] Care era cauza acestei mişcări haotice şi discordante, care preexista apariţiei cosmosului? HACKFORTH (1959) con-

sideră că nu există decît un singur răspuns: acele forțe oarbe, care mai apoi, la 46 e, sînt numite cauze secundare, iar la 48 a — *ananke;* înainte deci ca *nous*-ul Demiurgului să-și înceapă lucrarea, aceste forțe oarbe erau singurele care existau. În *Phaidros,* 245 c și în *Legi,* 896 b se susține însă că sufletul este singura cauză originară a mișcării. SKEMP (1967, 108 sqq.) este de părere că în *Timaios* cauza ultimă a mișcării este Demiurgul.

Noțiunea de mișcare ocupă un loc însemnat în gîndirea lui Platon. Cele mai importante pasaje cu privire la acest subiect sînt: *Cratylos,* 411 a—413 d, *Phaidros,* 245 c sqq., *Theaitetos,* 181 b sqq., *Parmenide,* 156 c sqq., *Sofistul,* 248 d sqq., *Omul Politic,* 269 d sqq., *Philebos,* 23 c sqq. În doctrina mișcării din *Timaios* nu se regăsesc influențe ioniene; în schimb ea pare a fi fost influențată de doctrinele lui Alcmeon din Crotona și Empedocle (cf. SKEMP, 1967, 31—51).

[59] Cf. *Sofistul,* 248 e—249 a; *Philebos,* 30 c.

[60] Viețuitoarea inteligibilă (νοητὸν ζῷον, vezi și 39 e 1) este modelul a cărei copie este universul. Ea, viețuitoarea inteligibilă, este o formă ce cuprinde în sine formele tuturor celor ce există: zeii cerești (astrele), păsările, animalele acvatice și animalele terestre (cf. 39 e—40 a).

[61] Demiurgul, dorind ca universul să fie o copie cît mai asemănătoare modelului ei (viețuitoarea inteligibilă), iar modelul fiind unic, a făcut o singură copie (un singur univers). Cf. *Republica,* 597 c.

[62] În text: ἀναλογία., care înseamnă „proporție". Din context reiese că este vorba de proporția geometrică (vezi nota următoare). *Analogia* este de fapt o progresie numerică în care, între cele două extreme, există un termen mediu (sau mai mulți). Pitagora și discipolii săi au folosit termenul de *analogia* pentru a denumi trei tipuri de progresii: (a) progresia aritmetică (de exemplu: 1, 2, 3, 4, 5 .., sau 1, 3, 5, 7 ...); (b) progresia geometrică (de exemplu: 1, 2, 4, 8, 16..., sau 1, 3, 9, 27. .); și (c) progresia armonică (de exemplu: 6, 8, 12 ..).

[63] CORNFORD (1937, 45—52) susține că dacă ignorăm expresia „fie la cub, fie la pătrat" (εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων) atunci acest pasaj descrie proporția geometrică cu trei termeni. Să luăm de exemplu progresia 2, 4, 8. În text sînt descrise trei relații între termenii proporției:

(a) ceea ce este primul față de mediu este mediul față de ultimul, (2 : 4 = 4 : 8);

(b) ceea ce este ultimul față de mediu, este mediul față de primul (8 : 4 = 4 : 2).

(c) mediul devine primul și ultimul, iar primul și ultimul devin mediu (4 : 8 = 2 : 4 sau 4 : 2 = 8 : 4).

Sensul expresiei εἴτε ὄγκων εἴτε δυνάμεων este însă greu de descelat. Totuși, traducerea ei prin „fie la cub, fie la pătrat" pare a fi cea mai plauzibilă (genitivele ὄγκων și δυνάμεων se referă numai la extremele progresiei).

Exemplu în care extremele sînt la pătrat:

$p^2 : pq = pq : q^2$

$p^2 = 4(2^2)$, $pq = 10\ (2 \times 5)$, $q^2 = 25\ (5^2)$.

Exemplu în care extremele sînt la cub:

$p^3 : p^2q = p^2q : pq^2 = pq^2 : q^3$

$p^3 = 8\ (2^3)$, $p^2q = 12(2^2 \times 3)$, $pq^2 = 18\ (3^2 \times 2)$, $q^3 = 27\ (3^3)$.

[64] Argumentele acestui pasaj (31 b—32 c) pot fi rezumate astfel:

(1)

(i) Universul este corporal.

(ii) Ceea ce este corporal este vizibil şi tangibil.

(iii) Nimic nu poate fi vizibil fără foc.

(iv) Nimic nu poate fi tangibil fără pămînt.

(v) De aceea Demiurgul a alcătuit corpul universului din foc şi pămînt.

(2)

(i) Nu se poate alcătui ceva frumos numai din două elemente, un al treilea fiind necesar.

(ii) Cea mai frumoasă proporţie între trei elemente este cea care le uneşte cel mai mult (*i.e.* proporţia geometrică).

(iii) Dacă universul ar fi fost o suprafaţă, o singură medie ar fi fost de ajuns. Dar el trebuia să aibă o formă solidă, iar pe cele solide le unesc în chip fericit două medietăţi.

(iv) De aceea Demiurgul a aşezat între foc şi pămînt apa şi le-a dispus într-un acelaşi raport, alcătuind astfel un univers vizibil şi tangibil.

[65] În text: φιλία (cf. *Gorgias*, 508 a). Probabil o aluzie la *philia* din scrierile lui Empedocle. BURY (*The 'Philebus' of Plato*, ad. loc., *ap.* SKEMP, 1967, 28) consideră că acel διάκρισιν δυνάμενον τι din *Philebos*, 23 d 9—10 ar putea fi un echivalent pentru *neikos*—cel de-al doilea principiu ce apare în scrierile lui Empedocle.

[66] Cf. *Legi*, 893 e—894 a.

[67] Cf. *Legi*, 897 e—898 b.

[68] În acest pasaj (32 c—33 d) apar multe elemente de influenţă eleatică. Cf. Melissos (fr. 7), Parmenide (fr. 8) şi Xenofan (fr. 24)

[69] Cf. *Phaidon*, 79 e—80 a.

[70] Vezi *Anexa* 2. CORNFORD (1937, 61) susţine că acest pasaj nu este inteligibil pentru cine nu a citit şi înţeles *Sofistul* (OWEN, 1966, 88, consideră însă că noţiunile de identic şi diferit pot fi regăsite şi în *Republica*). În *Sofistul* cele cinci genuri supreme (μέγιστα γένη) sînt: fiinţa, mişcarea, repausul, identicul şi diferitul (în *Philebos* ele sînt patru: limitatul, nelimitatul, amestecul şi cauza amestecului). Ceea ce se poate spune despre o formă inteligibilă este că ea există, că este identică cu sine şi că este diferită de celelalte forme (*Sofistul*, 245 d sqq.) (cf. CORNFORD, 1937, 60—1).

În ce priveşte alcătuirea sufletului lumii vezi şi Aristotel, *De anima*, 404 b 16—30.

[71] Vezi *Anexa 3*.

[72] Cf. *Republica*, 616 c—617 c. Pentru o mai bună înţelegere a acestui pasaj (35 b—36 d) vezi *Anexa 4*.

[73] Cf. Aristotel, *De caelo*, 2, 2, 285 b 16 sqq.

[74] În *Theaitetos*, 189 d—190 a şi în *Sofistul*, 263 e gîndirea (τὸ δοξάζειν) este o con-vorbire (διαλέγεσθαι, λέγειν) pe care sufletul o poartă cu sine în tăcere. CORNFORD (1937, 96) susţine că, din nou

dialogul *Sofistul* ne poate oferi o cheie pentru înțelegerea acestui pasaj. În *Sofistul*, la 253 d sq., se spune că dialectica trebuie să identifice și să distingă formele inteligibile.

[75] Cf. *Parmenide*, 140 e sqq., 141 d-e, 151 e sq.

[76] Cf. Aristotel, *Fizica*, 4, 10, 218 a 33 sq.

[77] Cf. *Sofistul*, 258 e—259 b.

[78] TAYLOR (1928, 69), bazîndu-se pe cele spuse în *Timaios* la 38 b. susține că: „Nici un om întreg la minte nu și-ar propune să fie înțeles literalmente, afirmînd deopotrivă că timpul și lumea au același început și că, de asemenea, a existat ceva, pe care el continuă să-l descrie, *înainte* de a exista vreo lume."

SKEMP (1942, 111, *ap.* HACKFORTH, 1959, 22) se opune acestui punct de vedere, afirmînd că: „Cineva nu poate respinge doctrina creării universului în timp, citînd pasajul în care se spune că timpul s-a născut odată cu universul. Aceasta nu implică însă că înaintea creării universului nu exista durată. *Chronos* este imaginea eternității care se mișcă *potrivit numărului:* el este acel *peras* impus unui *apeiron* al duratei".

HACKFORTH (1959, 22), la rîndul lui, reformulează interpretarea lui Skemp și susține că prin *chronos* se are în vedere nu timpul ca succesiune de momente, ci timpul periodic, adică zilele și nopțile, lunile și anii, care nu existau înainte de nașterea universului. Totuși, continuă Hackforth, s-ar putea obiecta — avînd în vedere ceea ce se spune la 37 e 4, și anume că trecutul și viitorul sînt *chronou gegonota eide* (forme născute ale timpului), că, pentru Platon, trecutul și viitorul nu sînt separate de timpul periodic. Dar, ținînd cont de pasajul 37 e 4—38 b 5, această obiecție ar putea fi respinsă în felul următor: Platon nu a avut în vedere un contrast între *chronos* cu formele *(eide)* sale și o stare pre-cosmică din care aceste forme lipseau, ci un contrast între *chronos* (care implică în mod necesar relația dintre trecut și viitor) și veșnicia lumii inteligibile. Deci, este concluzia lui HACKFORTH (1959, 22), „ceea ce vrea să sublinieze Platon este faptul că termenii care exprimă formele timpului *(chronou eide)* sînt inaplicabili pentru *aidos ousia:* și pentru acest scop orice investigare a condițiilor anterioare nașterii universului și a timpului său periodic *(chronos)* este inutilă și cu adevărat irelevantă. Ar fi deci impropriu să deducem din 37 e 4—5 că *en* și *estai* sînt folosite în mod greșit pentru *to kinoumenon atactos.*"

[79] Cf. *Legi*, 822 a.

[80] Cf. *Republica*, 617 b și *Epinomis*, 987 b.

[81] Vezi nota 87.

[82] Cf. *Legi*, 822 a—b.

[83] Cf. *Epinomis*, 978 c sq.

[84] Cf. *Epinomis*, 986 b sq.

[85] Vezi nota 87.

[86] Vezi nota 87.

[87] Din cauza obscurității textului grec descrierea mișcărilor ce au loc în univers este extrem de dificilă. Prima diviziune este cea dintre mișcările universului în întregul său și mișcările diferitelor părți

ale sale. Mişcările întregului univers îi sînt conferite de către mişcarea identicului (34 a, b, 36 e, 37 c) şi de către cea a diferitului (36 c, d, 37 b, 38 c). Cercul identicului se mişcă de la stînga spre dreapta (de la vest către est), iar cel al diferitului de la dreapta spre stînga (de la est către vest). Într-o proiecţie plană a sferei universului, cercul identicului ar corespunde diametrului, iar cercul diferitului — dreptei oblice care uneşte cele două extremităţi opuse ale celor două tropice (vezi *Anexa 4*, figura 4). Astrele cereşti, în afara celor opt planete (vezi *Anexa 4*, figura 5), participă la mişcarea cercului identicului (40 b) dar au şi o mişcare de rotaţie proprie (40 a). Planetele, cu excepţia Pămîntului, participă atît la mişcarea cercului identicului (36 c, 39 a) cît şi la cea a cercului diferitului (36 c, d), avînd şi o mişcare proprie (40 a, b). În ce priveşte Pămîntul, care se află în centrul universului (40 b–c), el participă la mişcarea cercului identicului (34 a, 36 e), dar are şi o mişcare de rotaţie proprie (40 b), Vitezele planetelor sînt însă diferite. Numai Soarele se mişcă cu viteza cu care se mişcă cercul diferitului (care este încetinită de Marte, Jupiter şi Saturn — 36 d, 40 c), În plus, în afară de Soare şi de Lună, toate celelalte planete au o retrogradaţie (acea „putere contrară" — ἐναντία δύναμις — de la 38 d) (în traducere am păstrat Astrul Dimineţii pentru Venus, şi Astrul închinat lui Hermes pentru Mercur), Pentru detalii vezi CORNFORD (1937, 136–7), VLASTOS (1975, 23–65) şi BRISSON (1992, 292–3).

[88] Cf. *Cratylos*, 402 b–c, *Republica*, 364 e, 365 e, *Philebos*, 66 c.

[89] Varianta adoptată de ediţiile Burnet şi Budé (text stabilit de A. Rivaud) este cea oferită de manuscrisul F : θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι 'ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. În manuscrisele APYW apare un ἃ înainte de δι'ἐμοῦ, iar A conţine în margine un τάδε ; mai trebuie spus că segmentul ἃ δι'ἐμοῦ γενόμενα a fost omis în unele citări antice ale acestui pasaj. Principala obscuritate a fragmentului de faţă este legată de sensul sintagmei θεοὶ θεῶν (zei ai zeilor). Cicero, Martin, Jowett şi Rivaud au considerat că θεῶν este un genitiv de origine şi au tradus expresia θεοὶ θεῶν *prin Zei, fii ai zeilor*. Dintre toate interpretările, aceasta este, cred, cea mai greu de susţinut, deoarece Demiurgul este *singurul genitor* al zeilor. Proclos citează opinia unor comentatori care au considerat că θεῶν ar trebui despărţit de θεοὶ şi care au adoptat varianta: θεοὶ, ὧν θεῶν ἐγὼ δημιουργός. Nu ştim cum au procedat aceşti comentatori cu restul frazei, dar — aşa cum reiese din textul lui Proclos — ei au considerat că θεῶν este o simplă repetare a lui θεοὶ, ceea ce este însă, pentru un scriitor ca Platon, greu de crezut. Poziţia lui Proclos însuşi este extrem de ingenioasă, dar greu de acceptat. El consideră că Demiurgul a creat două tipuri de zei: (i) zeii mundani (ἐγκόσμιοι), care sînt μεθεκτοί (adică au trup), şi zeii supermundani (ὑπερκόσμιοι), care sînt ἀμέθεκτοι (*i.e.* nu au trup). În acest pasaj (41 a 7), continuă Proclos, Demiurgul nu se adresează zeilor supermundani, pe care i-ar numi simplu θεοὶ, ci celor mundani, pe care, din cauza faptului că sînt μεθεκτοί, îi numeşte θεοὶ θεῶν. S-a emis şi ipoteza după care θεοὶ θεῶν ar fi o expresie similară celei de *regi ai regilor*. În sprijinul ei poate fi invocat un loc din *Critias* (θεὸς ὁ θεῶν Ζεύς, 121 b 7), precum şi frecventele expresii biblice θεὸς θεῶν sau θεὸς τῶν θεῶν. Împotriva acestei intrepretări se ridică însă obiecţia formulată de Proclos, la care aderă şi Cornford, conform căreia la începutul discur-

sului său Demiurgul se adresează tuturor zeilor. Dintre emendările acestui pasaj, cea a lui HACKFORTH (1944) este remarcabilă prin eleganța ei: θεοί, θείων ἐγὼ. . .ἔργων, ἃ δι'ἐμοῦ. . . Emendarea lui CORNFORD (1937, 368) — θεοί, θεῶν ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τ' ἔργων τὰ [in loc de ἃ] δι'ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα...ἐθέλοντος — pare însă a fi cel mai greu de combătut. Cornford presupune că segmentul θεοί, θεῶν ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τ' ἔργων provine din θεοί, θεῶν ὧν ἐγὼ δημιουργὸς ἔργων τε (ὧν ἐγὼ) πατήρ și că ἔργων τε πατήρ a fost înlocuit cu πατήρ τ' ἔργων din motive ce țin ritmul frazei. În continuare Cornford citește τὰ în locul lui ἃ și traduce întreaga frază prin „Gods, of gods whereof I am the maker and of works the father, those which are my own handiwork are indissoluble, save with may consent."

Dacă presupunem că expresia θεοὶ θεῶν este adresată zeilor de către Demiurg, atunci sensul ei este inevitabil obscur, căci în afara zeilor invocați nu mai există alții, iar a susține că Demiurgul, la începutul discursului său, le-ar adresa zeilor astrali un compliment, numindu-i *Zei ai zeilor*, este, mai mult sau mai puțin, hazardat. Singurele personaje pentru care expresia ar putea avea sens sînt cei cărora Timaios le vorbește (*i.e.* pentru a-i ajuta să distingă între multiplele sensuri în care au fost folosite pînă atunci vocabulele θεός și θεοί; întreaga extensiune ar fi deci denumită prin θεῶν — zeii tradiționali, Demiurgul, universul, iar partea, *i.e.* zeii astrali, prin θεοί), numai că aceștia fac parte dintr-un alt plan narativ (pentru alte detalii vezi PARTENIE, 1991, 77—81).

[90] Cf. *Republica*, 611 b.

[91] Cf. *Phaidros*, 246 b sq, 248 c sq.

[92] Cf. *Protagoras*, 322 a și *Legi*, 902 b.

[93] Cf. *Phaidon*, 81 e—82 b.

[94] Cf. *Republica*, 617 e.

[95] Cf. *Legi*, 903 d, 904 b.

[96] Cei doi stau în picioare cu fața la spatele celui ce stă cu capul în jos.

[97] Cf. *Phaidon*, 81 c, 83 d.

[98] Diferitele feluri de foc sînt enumerate la 58 c. Mecanismul vederii implică trei feluri de foc: (a) lumina de zi, care este un foc pur; (b) fluidul privirii, de asemenea un foc pur, care emană din ochi și (c) culoarea obiectului privit (definită la 67 c ca „o flacără care emană din orice fel de corp și ale cărei particule sînt astfel proporționate cu raza vizuală").

[99] Vezi *Anexa 5*.

[100] Cf. *Phaidon*, 97 b—99 c și *Legi*, 888 e, 892 a sq.

[101] Cf. *Phaidros*, 245 c—e și *Legi*, 894 b sq.

[102] Distincția între cauza privită ca agent (αἰτία) și cauza privită ca o condiție indispensabilă (συναίτια) acțiunii cauzei agent mai apare în *Phaidon*, 99 a—b și în *Legi*, 896 c sqq. αἰτία stă întotdeauna sub un *ce*, pe cînd συναίτια sub un *cum*. Relația dintre αἰτία-συναίτια și νοῦς-ἀνάγκη nu este foarte clară. HACKFORTH (1959), de exemplu, a identificat cauzele auxiliare (συναιτίαι) cu necesitatea (pentru obiecțiile aduse acestei interpretări vezi SKEMP, 1967, 74—8).

[103] Cf. *Republica*, 530 d—532 b.

[104] Cf. *Republica*, 398 d.

[105] Prima parte a discursului lui Timaios (29 d—47 e), care a avut drept subiect „cele înfăptuite prin lucrarea rațiunii" (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα), se încheie aici. Cea de a doua parte (47 e—69 a) va

trata despre „cele care au luat naştere prin lucrarea necesităţii" (τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα), iar ultima (69 a—92 c), cea de a treia, despre „îmbinarea raţiunii cu necesitatea".

ARCHER-HIND (1888, 167) a identificat necesitatea (ἀνάγκη) — ce mai este numită şi cauza rătăcitoare (πλανομένη αἰτία, 48 a) — cu „legile naturii", pe care le-a interpretat ca fiind o cale de manifestare a raţiunii.

TAYLOR (1928, 299) susţine că necesitatea nu trebuie identificată nici cu zeiţa Ananke (ce apare în Mitul lui Er, de la sfîrşitul *Republicii*), nici cu acea forţă (εἱμαρμένη) din *Omul Politic* (272 e 6). Necesitatea din *Timaios* nu denumeşte „legile naturii" (ce ţin de raţiune), dar nici ceea ce este iraţional şi lipsit de orice lege interioară. Ananke, este de părere TAYLOR (1928, 301), denumeşte acele fapte aparent iraţionale ce au loc în univers. Să presupunem, de exemplu, că diametrul Pămîntului este de 8 000 de mile. De ce nu este însă de 5 000 sau de 10 000 de mile? Cauza este ananke. Sau, altfel spus, există desigur o raţiune pentru care Pămîntul are un diametru de 8 000 de mile, dar ea ne este necunoscută. Dacă cunoaşterea noastră ar fi completă, atunci am constata că *ananke* a dispărut din reprezentarea noastră despre lume. Dar, pentru că universul este „în veşnică schimbare" (ἀεὶ γιγνόμενον), nu poate exista o cunoaştere completă a lui.

CORNFORD (1937, 165) consideră că atît Archer-Hind, cît şi Taylor, influenţaţi de dorinţa de a-l înfăţişa pe Demiurgul lui Platon drept un creator omnipotent, au interpretat greşit înţelesul noţiunii de necesitate (creatorul omnipotent şi credinţa în crearea a ceva din nimic nu apar în mitologia greacă). Necesitatea, susţine Cornford, nu poate fi de deplin supusă de raţiune, care trebuie astfel să sacrifice un bine mai puţin important pentru cel mai mare bine care se poate obţine. Un meşteşugar poate concepe un model desăvîrşit a ceea ce are de gînd să facă, dar limitele materialului de care dispune îi vor limita proiectul. Demiurgul platonician, asemenea unui meşteşugar, lucrează cu un material dat, iar acest material conţine mişcări şi forţe neinstituite de raţiune.

SKEMP (1967, 75) consideră că necesitatea nu trebuie înţeleasă ca o parte malefică a sufletului lumii, care se opune în mod deliberat raţiunii. Dacă nu vom lua cosmogonia din *Timaios* în litera ei — adică dacă nu o vom considera o descriere a unui proces ce are loc în timp, ci o explicaţie metaforică a lumii aşa cum este ea în eternitatea ei — atunci raţiunea are permanent de înfruntat necesitatea, care se opune proiectului teleologic condus de către raţiune.

[106] Adică necesitatea (vezi nota 105).

[107] Prima parte a discursului lui Timaios a avut ca punct de plecare principiul după care Demiurgul a dorit ca totul să fie cît mai asemănător cu el însuşi, adică cît mai bun cu putinţă. Expunerea acestui principiu ne-a adus încă în proximitatea unor factori ce „nu sînt în măsură să urmeze nici un fel de plan sau de raţiune îndreptată spre vreun scop" (46 d). Dar, pentru că şi aceşti factori iraţionali trebuie luaţi în considerare, este necesar un nou început. De aceea, apa, focul, aerul şi pămîntul trebuie cercetate în starea lor de dinaintea naşterii universului.

[108] Acest pasaj şi cel de la 53 d au fost interpretate de către adepţii doctrinei nescrise ca fiind o aluzie a lui Platon la acea teorie esoterică a primelor principii, ce trebuia comunicată numai celor iniţiaţi.

Cei care susţin existenţa unei doctrine orale a lui Platon se bazează pe mărturia lui Aristotel — care în *Fizica*, 209 b 14 face o referire la învăţăturile nescrise (ἄγραφα δόγματα) ale lui Platon — şi pe o serie de mărturii ale autorilor antici — Aristoxenos, *Elementa harmonica*, II, 30—31; Simplicius, *In Aristotelis physica*, 6—11 şi 25—31 Diels; Themistius, *oratio 21*, 245 C—D; Proclos, *Comentariu la „Philebus"*, 4—18 (Cousin); Albinus Didascalicus, 27, 1, p. 129 Louis; Alexis, fr. 152 (II, 353, Kock); Amphis, fr. 6 (II, 237, Kock); Philippides, fr. 6 (II, 303, Kock) — în care se fac referiri la un discurs, intitulat *Despre Bine*, pe care Platon l-a ţinut fie public (Aristoxenos, Themistius, Proclos), fie într-un cerc restrîns (Simplicius, Albinus). Ipoteza privitoare la caracterul esoteric al acestui discurs poate fi susţinută şi prin cîteva pasaje din scrierile lui Platon — *Republica*, 536 b—540 c, *Parmenide*, 136 d-e, *Phaidros*, 275 d—277 a, *Legi*, 968 c—e, *Scrisoarea a VII-a*, 341 a—e) — în care se spune că subiectul referitor la primele principii nu poate fi înţeles de către necunoscători.

După K. Gaiser *(Plato's enigmatig lecture 'On the Good'*, „Phronesis", XXV, 1980, 12—3) acele prime principii descrise în doctrina orală a lui Platon erau unitatea (cauza oricărui bine, sau chiar Binele însuşi) şi dualitatea indefinită. Există însă mulţi exegeţi care nu acceptă existenţa unei doctrine orale a lui Platon. CHERNISS (1945) de exemplu, susţine că ipoteza unei doctrine nescrise a fost construită pentru a putea explica discrepanţele dintre modul în care Aristotel descrie teoria ideilor a lui Platon şi modul în care această teorie apare în scrierile platoniciene.

[109] SKEMP (1989, 83—4) susţine că admiterea de către Timaios a caracterului incomplet al expunerii sale, la 48 c, este semnul introducerii unei noi doctrine (ontologice şi metodologice), invocînd drept argument pasajul 285 b din *Omul Politic*.

[110] εἶδος şi ἰδέα au fost traduse în exegeza modernă prin formă inteligibilă (sau formă). εἶδος şi ἰδέα denumesc, la Platon, o realitate, şi deci nu sînt deloc ceea ce sugerează cititorului de azi termenul de *idee*, adică o reprezentare. Mai mult decît atît, formele inteligibile sînt singurele realităţi care există cu adevărat, căci ele sînt veşnice şi nesupuse schimbării. În general, mulţimea formelor inteligibile a fost denumită *lumea formelor* (sau *lumea ideilor*), la celălalt pol ontologic fiind *lumea devenirii*. Aşa-numita teorie a formelor postulează principiul după care realităţile individuale există, în modul lor determinat, întrucît participă la una sau mai multe forme. În acest fel Platon explică: (a) co-prezenţa în individual a proprietăţilor opuse, (b) diferenţa dintre opinie şi cunoaşterea adevărată şi (c) existenţa aceloraşi calităţi în realităţi individuale diferite (cf. JORDAN, 1983, *ap.* BRISSON, 1992, 17).

[111] Receptacolul nu este creaţia Demiurgului, ci un dat ontologic. „Receptacolul este astfel esenţial diferit faţă de timp, care face parte din cele înfăptuite de raţiune şi care are un arhetip, veşnicia, a cărei imagine este" (CORNFORD,

1937, 193). Receptacolul poate fi „conceput fără ajutorul simţurilor, printr-un fel de raţionament hibrid" (*Timaios*, 52 b). El nu este pe deplin inteligibil, precum forma inteligibilă, dar nu are nici calităţi sensibile; el este însă veşnic şi indestructibil.

Pentru modul în care Aristotel interpretează noţiunea platoniciană de spaţiu, vezi *Fizica*, IV, 2, 209 b 11—16 (vezi şi comentariul lui TAYLOR, 1928, 664—77).

DERRIDA (1987, 265—96) consideră că numeroasele interpretări ale acestei noţiuni au încercat întotdeauna să-i dea o *formă*, lăsîndu-şi asupra ei propria lor amprentă, sedimentul aportului lor. Aceste interpretări nu-i pot da însă o formă decît în măsura în care ea, această noţiune, le *primeşte*, făcîndu-le loc. Discursul despre *chora* este anticipat în introducerea lui Timaios, a cărei temă esenţială este a locului. *Chora* înseamnă, printre altele, *ţară, teritoriu, regiune*, adică *loc locuit de un genos*. Iar introducerea lui *Timaios* tratează tocmai despre *loc şi genos*. Socrate, după ce le-a împărtăşit convorbitorilor săi sentimentul pe care l-a încercat în faţa cetăţii ideale, le mărturiseşte acestora că el însuşi nu va fi niciodată în stare să o elogieze cum se cuvine. De asemenea, nici breasla poeţilor *(poietikon genos)*, nici cea a sofiştilor *(ton sophiston genos)* nu sînt pe măsura unui astfel de discurs. Poeţii nu pot imita decît lucrurile în mijlocul cărora au crescut (adică cele ce ţin de locul lor), iar sofiştii nu au un loc al lor, ei rătăcind din cetate în cetate. Numai cei ce participă atît la filosofie cît şi la politică (precum Timaios, Hermocrate, Critias) sînt pe măsura unui asemenea discurs (căci ei sînt situaţi în locul cel mai potrivit pentru a o face). În ce-l priveşte pe Socrate, el este, asemenea receptacolului, lipsit de un loc propriu, dar avînd putinţa de a primi tot ce i se oferă. Tema locului ca receptacol se regăseşte în chiar structura narativă a lui *Timaios*. În această ficţiune care este *Timaios* (F1) sînt incluse multe alte ficţiuni: (F2) discursul ţinut „ieri" de Socrate. (F3) rezumatul acestui discurs, (F4) povestirea lui Critias (*i.e.* personajul din *Timaios)*, (F5) povestirea lui Critias cel Bătrîn, (F6) povestirea lui Solon, (F7) povestirea preotului egiptean, care o povesteşte aşa cum a fost ea păstrată în scrierile egiptene (memoria vechii cetăţi a Atenei a fost exilată în vestigiile grafice ale altui loc — *Egiptul). Chora* (receptacolul) este prezentat ca un al treilea gen *(triton genos*, 48 a, 52 b), deci ca ceva diferit de cele două genuri distinse de către Timaios la începutul discursului său *(i.e.* ceea ce este imobil şi inteligibil şi ceea ce este coruptibil şi sensibil). Acest al treilea gen pare uneori a nu fi nici x, nici y, iar alteori pare a fi deopotrivă *şi* x *şi* y — el fiind astfel o oscilaţie între două genuri de oscilaţie: dubla excluziune (nici/nici) şi dubla participare (şi/şi). În formularea de mai sus x şi y sînt fie genuri ontologice (sensibil/inteligibil, vizibil/invizibil, model/copie), fie tipuri de discurs *(mythos/logos). Chora* se sustrage însă oricărei polarităţi, polarităţii în general, rezistînd oricărui demers hermeneutic. Însăşi numele de *chora* nu denumeşte o esenţă, un *eidos*, pentru că *chora* nu aparţine *ontologicului*, nefiind nici o fiinţare inteligibilă,

nici una sensibilă. *Chora* este numele a ceva ce nu are decît proprietatea de a nu avea nici o proprietate. În acelaşi timp, genul sexual al receptacolului este determinat: el este *mamă* şi *doică* (aceste metafore nu au fost pînă acum, cel puţin în exegeza de limbă franceză — cf. RIVAUD, 1925, 296 şi BRISSON, 1974, 197, 206—7 — interpretate; există însă un punct, se pare, în care pertinenţa acestui cod retoric atinge o anumită limită şi trebuie interpretată ca atare, ea devenind astfel o temă). *Chora* nu aparţine însă genului feminin *(genos gynaikon),* iar cel de al treilea gen nu este în cele din urmă un *genos. Chora* este o pre-origine, situată dincolo de origine, de opoziţia dintre model şi copie, iar această pre-origine nu poate fi gîndită decît de către un raţionament hibrid (cf. 52 b).

[112] Aşa cum remarcă şi CORNFORD (1937, 182, n.1), analogia dintre aur şi receptacol nu este pe deplin adecvată. Figurile sînt *făcute* din aur şi *sînt* din aur, pe cînd cele conţinute de către receptacol nu sînt *făcute* din el.

[113] În text: γένη. În acest context cuvîntul *formă* nu înseamnă *formă inteligibilă,* căci o formă inteligibilă nu poate fi conţinută de către receptacol (vezi şi CORNFORD, 1937, 186, n. 1).

[114] Cf. *Republica,* 429 d—e.

[115] Cf. *Republica,* 478 a—b.

[116] Cf. *Theaitetos,* 187 b sq.

[117] Cf. *Gorgias,* 454 c—455 a şi *Theaitetos,* 200 e—201 c.

[118] Cf. *Menon,* 97 c—98 b şi *Banchetul,* 202 a.

[119] Cf. *Republica,* 523 b—524 d.

[120] Această secţiune (48 e—52 d) conţine mai multe părţi, care nu sînt foarte clar delimitate între ele. În cele ce urmează am să le prezint pe scurt.

(1) O nouă distincţie, între trei forme (48 e—49 a).

Prima parte a discursului lui Timaios începea prin a distinge două forme: cea a fiinţei şi cea a devenirii (27 d—28 a). Copia nu poate exista însă fără suportul unui mediu, „la fel cum o reflectare are nevoie de o oglindă care să o conţină" (CORNFORD, 1937, 177). De aceea, cea de a doua parte a discursului lui Timaios începe cu o distincţie între trei forme:

(a) modelul (παραδείγματος εἶδος),

(b) copia (παραδείγματος μίμημα) şi

(c) receptacolul (ὑποδοχή, ἐκμαγεῖον); receptacolul mai este numit: mama (μήτηρ), ori doica (τιθήνη) devenirii, şi spaţiu (χώρα).

(2) Focul, aerul, apa şi pămîntul nu sînt substanţe, ci calităţi (49 a—50 a).

„În gîndirea presocratică, caldul, recele etc., erau considerate a fi lucruri (χρήματα), fiecare avînd a anumită putere (δύναμις), în care natura lor se manifesta prin acţiunea asupra altor lucruri. Formarea cuvîntului calitate (ποιό-της, such-and-such-ness) [introdus de către Platon în *Theaitetos,* 128 a], ca o expresie generală pentru căldură, răceală, albeaţă (θερμό-της, ψυχρό-της, λευκό-της) marchează o distincţie clară între calităţi şi lucruri sau substanţe" (CORNFORD, 1937 180—1). În acest pasaj Platon afirmă că focul, aerul, apa şi

pământul sînt numele unor calităţi aflate în permanentă schimbare, schimbare care are loc în receptacol.

(3) Descrierea receptacolului (50 a--51 b).

(a) Receptacolul ca *loc de întipărire* (50 a– c).

(b) Receptacolul ca *mamă* (50 c--d). Aristotel discută în mai multe locuri (de exemplu în *De gen. anim.*, A 19, init., B I, 763 b, 30, *ap.* CORNFORD, 1937, 187, n.1) opinia după care numai tatăl poate fi considerat părintele copilului, mama fiind doar locul (τόπος) generării.

(c) Receptacolul nu are însuşiri (50 d—51 b).

(4) Formele focului, aerului, apei şi pământului (51 b—e). Focul, aerul, apa şi pământul care există în receptacol sînt copiile formelor focului, aerului, apei şi pământului.

(5) Concluzie: modelul, copia şi receptacolul (51 e—52 d). Receptacolul se deosebeşte de forma inteligibilă prin faptul că forma nu primeşte în sine nimic străin ei, iar de copia unei forme prin faptul că el, receptacolul, nu intră în nimic străin lui. Dar, o formă poate intra în receptacol? Pasajul 52 d, deşi obscur, lasă să se înţeleagă că forma nu poate intra în nimic străin sieşi, iar receptacolul nu poate primi nimic în afara copiei.

[121] În pasajul 52 d—53 c este descris haosul de dinaintea naşterii universului. CORNFORD (1937, 203) susţine că haosul este, într-un fel, o abstracţie, *i.e.* imaginea unei părţi din univers din care lipseşte raţiunea. Nimic din cele corporale nu se poate mişca fără acţiunea sufletului; deci, aceste mişcări iraţionale trebuiesc concepute ca fiind produse de către sufletul lumii, care nu era încă intrat în propria sa ordine (asemenea sufletului copilului, cf. 43 a sq.). Plutarh *(De animae procreatione in Timeo,* 1014 d—1015 c) sugerează că Platon ar fi trebuit să postuleze existenţa unui suflet primordial neraţional.

[122] Este vorba de triunghiul dreptunghic isoscel şi de triunghiul dreptunghic scalen (vezi *Anexa* 6, fig. 1 şi 2). Ceea ce urmează a fost privit de către unii comentatori drept o corectare a atomismului lui Democrit, după care particulele elementare (atomii) au nenumărate forme (cf. Aristotel, *De gen. et corr.*, 325 b, 24).

[123] Cf. *Legi,* 894 a.

[124] „Tip" (γένος) pare a însemna aici „un anume fel de figură în spaţiu" (cf. CORNFORD, 1937, 214, n. 1).

[125] Vezi *Anexa* 6, fig. 3.

[126] Vezi *Anexa* 6, fig. 2. Este vorba de laturile unghiului drept.

[127] Vezi *Anexa* 6, fig. 3.

[128] Vezi *Anexa 6*, fig. 4.

[129] Vezi *Anexa 6*, fig. 5.

[130] Vezi *Anexa 6*, fig. 6.

[131] Vezi *Anexa 6*, fig. 7.

[132] Vezi *Anexa 6*, fig. 8. Aceste patru corpuri regulate, care există în receptacol, sînt alcătuite de către Demiurg. Figurile lor sînt modelele după care au fost alcătuite (vezi CORNFORD, 1937, 210).

[133] Dodecaedrul este al cincilea din poliedrele regulate ce pot fi înscrise într-o sferă.

[134] Pasaj extrem de obscur. Comentatorii antici au considerat că dodecaedrul (al cincilea poliedru regulat) trebuie corelat cu eterul (al cincilea element) (cf. *Phaidon*, 109 b şi *Epinomis*, 981 c).

[135] Focului îi corespunde tetraedrul, aerului dodecaedrul, apei icosaedrul şi pămîntului cubul.

[136] Folosirea cuvîntului „stinse" arată că Platon are în vedere aici particulele de foc (cf. CORNFORD, 1937, 227, n. 1).

[137] Vezi *Anexa* 7. Transformarea celor patru elemente, unul în altul, este de fapt transformarea corpurilor regulate unul în altul. Legile după care au loc aceste transformări sînt (după CORNFORD, 1937, 224):

(1) Corpurile regulate din care sînt alcătuite cele patru elemente pot fi reduse la triunghiurile sau la suprafeţele pătrate din care provin, iar acestea, la rîndul lor, pot fi reduse la cele două triunghiuri elementare.

(2) Aceste triunghiuri elementare se pot recombina între ele, alcătuind fie aceleaşi corpuri din care au provenit, fie altele;

(3) triunghiurile din care este format pămîntul nu se pot recombina decît în corpul regulat (cubul) din care este alcătuit pămîntul.

De exemplu: cele 20 de feţe ale unui icosaedru (apa) se pot recombina ca două octaedre (aerul) şi o piramidă (focul). Iar focul astfel format, încălzind cele două octaedre (aer), le va descompune în două piramide (foc). Această transformare (din apă în foc) poate avea loc şi în sens invers (din foc în apă).

Este de reţinut faptul că în aceste transformări nu au loc echivalări de volum, ci de suprafeţe.

[138] Principiul mişcării invocate aici este atracţia ce se manifestă între cele asemănătoare. Această mişcare exista în haosul de dinaintea demiurgiei (cf. 52 d sqq.).

[139] Fenomenul descris în acest pasaj ridică mari probleme de interpretare. Existenţa diferitelor varietăţi de foc, apă etc. presupune existenţa unor corpuri regulate de mărimi diferite. Dar, atunci, cum au loc transformările? O primă explicaţie ar fi că ele sînt, ca să spunem aşa, paralele, cîte un şir de transformări pentru fiecare dimensiune. Dar, nimic din textul de faţă nu implică în vreun fel că, să zicem, o varietate de foc se poate transforma numai într-o singură varietate de aer. Rămîne deci ipoteza după care transformările au loc şi dintr-o dimensiune în alta. Numai că acest lucru este extrem de greu de explicat. CORNFORD (1937, 231—2) susţine că există totuşi o cale de a arăta cum au loc aceste transformări, şi anume dacă presupunem existenţa unor triunghiuri elementare atomice (cele mai mici triunghiuri elementare cu putinţă). Argumentele lui Cornford sînt greu de urmărit şi multe prea întinse pentru a le expune aici. El şi-a rezumat însă concluziile (1937, 235) într-un tablou al transformărilor corpurilor regulate de o anumită mărime (să zicem „de gradul

B") în cele mai mici corpuri solide (nivelul atomic, numit de către Cornford „gradul A"), tablou pe care îl reproduc în *Anexa 8*.

[140] În acest pasaj (57 d—58 c) se arată „cum anume stă în puterea cauzei rătăcitoare să stîrnească mişcare" (48 a).

[141] După CORNFORD (1937, 246) în acest pasaj (58 c—61 c) se afirmă faptul că există un număr finit al mărimilor celor patru corpuri regulate. Există deci:

(1) O varietate de foc, apă etc., fiecare formată din corpuri regulate identice ca mărime (*i.e.* focul din piramide de aceeaşi mărime, apa din icosaedre de aceeaşi mărime etc.).

(2) O varietate de foc, apă etc., fiecare formată din corpuri regulate de mărimi diferite.

(3) Diferite combinaţii ale celor patru elemente, de exemplu cea dintre pămînt şi apă.

[142] În text: τὰ παθήματα ὅσα αἰσθετικά. Acele calităţi ale unui obiect ce se manifestă în *prezenţa* unui subiect care le percepe sînt distinse de calităţile pe care respectivul obiect le are în *absenţa* oricărui subiect. Vezi *Theaitetos*, 156 e (cf. CORNFORD, 1937, 259).

[143] Platon presupune aici că θερμος (cald) provine din κέρμα (*tăietură*; κερματίζω înseamnă *a sfîrteca*). Cf. CORNFORD, 1937, 260, n. 1 şi BRISSON, 1992, 262, n. 514.

[144] Pentru acest pasaj (62 c—63 e) vezi O'BRIEN (1984, 3 sq.).

[145] Cf. *Phaidon*, 60 b—c şi *supra*, 42 a—b.

[146] Cf. *Gorgias*, 492 e—494 e; *Republica*, 583 sqq.; *Philebos*, 31 d sqq.

[147] Cf. *Republica*, 584 b; *Philebos*, 51 b.

[148] Cf. Aristotel, *De anim.*, II, 11, 422 b 31.

[149] Cf. *Menon*, 76 c—d.

[150] Cf. *Phaidros*, 265 d—266 b.

[151] Aici începe cea de a treia parte a discursului lui Timaios, al cărei subiect este „îmbinarea dintre raţiune şi necesitate".

[152] Acest corp muritor în care este înglobat sufletul este capul (cf. 44 d). Trupul şi membrele i-au fost apoi ataşate capului, pentru a-l purta, asemenea unui vehicol (cf. CORNFORD, 1937, 281, n. 1).

[153] În casele greceşti odăile femeilor erau separate de cele ale bărbaţilor.

[154] Cf. *Republica*, 439 e sq.; 441 e—422 c; 550 b; 581 a—b.

[155] Cf. *Republica*, 439 d.

[156] Cf. *Republica*, 588 c.

[157] Cf. *Ion*, 533 d—534 b; *Phaidros*, 244 a sq.

[158] În *Timaios* sufletul are, ca şi în *Republica* (cf. 443 d—e) trei părţi. În *Timaios* însă, spre deosebire de *Republica*, se precizează şi cărei părţi din trup îi revine fiecare parte din suflet.

(1) Partea nemuritoare şi divină (ψυχή), zămislită de către Demiurg, se află în cap;

(2) o parte muritoare (θυμός) — între gît şi diafragmă;

(3) o a doua parte muritoare (ἐπιθυμία) — între diafragmă şi ombilic.

În *Timaios* partea nemuritoare a fost zămislită de către Demiurg, iar cele două părți muritoare de către ceilalți zei.

159 Cf. *infra*, 91 b.

160 Aristotel, în *Hist. Anim.*, III, 2, menționează opiniile lui Diogene din Apolonia, care postulează existența a două vene principale. CORNFORD (1937, 305) consideră că „sistemul circulator" descris în *Timaios* este foarte asemănător cu cel imaginat de către Diogene din Apolonia.

161 Vezi *Anexa 9*.

162 Cf. *Cratylos*, 388 e sq.

163 Este vorba de epilepsie (vezi CORNFORD, 1937, 341—2). Cf. Herodot, III, 33; Hippocrate, *Aer.*, 291.

164 φλεγμαίνειν înseamnă *a fi inflamat*, iar φλέγεσθαι — *a ard* Vezi BRISSON (1992, 275, n. 764) și CORNFORD (1937, 342, n. 3)

165 Principiul pe care s-a bazat aproape întreaga medicină greacă era acela după care starea de sănătate reprezintă echilibrul elementelor ultime din care este alcătuit trupul. În *Timaios* bolile trupului pot fi clasificate în trei categorii.

(1) Boli provocate de unele anomalii (legate de cantitate, *i.e.* exces sau carență, și de poziție) ale apei, aerului, focului și pământului (elementele ultime ale trupului);

(2) Boli ale măduvei, oaselor, cărnii, tendoanelor și sîngelui.

(3) Boli provocate de: (a) respirație, (b) flegmă și (c) bilă.

166 Acest pasaj în care sînt enumerate diferitele feluri de febră nu îl continuă pe cel anterior, în care erau descrise bolile provocate de bilă. Cele patru feluri de febră aparțin primei categorii de boli, căci ele sînt provocate de surplusul focului, apei, aerului sau pămîntului.

167 Nebunia (ἄνοια) este acea stare în care rațiunea (νοῦς) nu ma poate controla întregul suflet. Iar ea, nebunia, este fie exaltare incontrolabilă (μανία), fie prostie (ἀμαθία). CORNFORD (1937, 346) a tradus cei trei termeni (ἄνοια, μανία, ἀμαθία) prin *folly*, *madness* și *stupidity*, subliniind însă că *madness* „means frantic passionate excitement, not pathological insanity". Vezi de asemenea și TAYLOR (1928, 615), care descrie μανία ca „uncontrollable excitement".

168 Pasaj ce amintește de învățătura socratică după care nimeni nu înfăptuiește răul în mod voit. Cf. *Apologia*, 26 a, *Protagoras*, 345 d—e, 357 c—e, 358 c—d; *Gorgias*, 467 c—468 c, 509 e; *Menon*, 77 b—78 b; *Republica*, 358 c, 366 c—d, 589 c; *Sofistul* 230 a; *Legi*, 731 c, 734 b, 860 d.

169 Cf. *Republica*, 492 a sq.

170 Cf. *Republica*, 402 d.

171 Cf. *supra*, 53 a.

172 Cf. *supra*, 41 d și *Phaidros*, 246 a sq.

173 Școala hippocratică a susținut că sperma provine din toate părțile trupului. Alcmeon (14 A, 13) a numit-o însă o parte a creierului (cf. CORNFORD, 1937, 295).

174 Vezi *Lămuriri preliminare la „Timaios" și „Critias"*, Despre titlu.

175 Discursul filosofic este asemuit cu o cale în multe alte locuri: *Republica*, 621 b—c; *Theaitetos*, 164 d; *Philebos*, 14 a; *Legi*, 645 b.

[176] Cf. *Timaios*, 27 c.

[177] Zeul invocat aici este, se pare, universul (cf. *Timaios*, 92 c).

[178] Pasaj foarte obscur. Avînd în vedere cele spuse în *Timaios*, la 27 c—d, s-ar putea crede că zeii la care se referă Critias sînt astrele cereşti.

[179] Cf. *Timaios*, 27 a—b.

[180] Cf. *Timaios*, 29 c—d.

[181] Critias discută dificultăţile discursului său în termeni diferiţi de cei folosiţi de Socrate la începutul lui *Timaios* (19 b sqq.), unde se insistă asupra faptului că naratorul ideal al acestui subiect (*i.e.* o istorie a cetăţii ideale) trebuie să fie deopotrivă un cunoscător al filosofiei şi al politicii. Vezi şi BRISSON (1992, 380, n. 17) şi GILL (1980, 50).

[182] Cf. *Timaios*, 27 b.

[183] Cf. *Timaios*, 20 d sq. şi 21 c—e.

[184] Vezi *Anexa 10*.

[185] Atenienii şi atlanţii au origini diferite. *Toţi* locuitorii Atenei au fost zămisliţi de către Atena şi Hephaistos din pămînt, în timp ce în Atlantida *numai* regii sînt urmaşii lui Poseidon şi a unei muritoare (cf. *infra*, 113 c—d). Mitul naşterii atenienilor din pămînt mai apare în *Menexenos*, 237 b; *Republica*, 415 d—e; *Omul Politic*, 271 a—c.

[186] Vezi [pseudo-] Apolodor, *Bibliotheca*, III, 14—16.

[187] Vezi Homer, *Odiseea*, 7, 81; *Iliada*, 2, 547; Herodot, VIII, 55; Sofocle, *Ajax*, 202.

[188] Vezi Euripide, *Ion*, 270.

[189] Cf. *Republica*, 453 e—457 b şi *Timaios*, 18 c.

[190] Cf. *Republica*, 412 d sqq., 415 a—d şi *Timaios*, 17 d—18 b, 24 a—b.

[191] Istmul Corintului.

[192] Cf. *Timaios*, 23 b.

[193] Cf. *Timaios*, 23 b.

[194] Vezi *Anexa 11*.

[195] Cf. *Republica*, 416 d şi *Timaios*, 18 b.

[196] Cf. *Republica*, 460 a.

[197] Cf. *Timaios*, 20 c—21 b.

[198] Cf. *supra*, 109 b—c.

[199] Aproximativ 8 800 de metri (cf. BRISSON, 1992, 386).

[200] Cele cinci perechi de gemeni sînt:
prima pereche: Atlas şi Eumelos (cf. *Odiseea*, XV, 406);
a doua pereche: Ampheres şi Euaimon;
a treia pereche: Mneseas şi Autochthonos;
a patra pereche: Elasippos şi Mestor;
a cincea pereche: Azaes (cf. *Odiseea*, XXII, 184) şi Diaprepes.

[201] Probabil măslina.

[202] Probabil rodia.

[203] Probabil lămîia.

[204] Un picior are o lungime de aproximativ 0,30 metri. O sută de picioare fac o plethră. 1 stadiu = 6 plethre = 600 picioare (cf. BRISSON, 1992, 387, n. 126 şi 127).

[205] Vezi *Anexa 12*.

[206] Vezi *Anexa 13*.

[207] Perimetrul cîmpiei este de 10 000 de stadii = (3000 + 2000) × 2, iar suprafața ei este $3 \times 10^3 \times 2 \times 10^3 = 6 \times 10^6$ stadii^2. Pentru că suprafața unui lot este $10 \times 10 = 100$ de stadii^2, rezultă că numărul total al loturilor este de 60 000 (după BRISSON, 1992, 390, n. 165).

[208] Acest ritual al sacrificării taurului este „partea cea mai stranie din *Critias*" (RIVAUD, 1925, 244). GILL (1980) a avansat ipoteza după care ritualul practicat de regii Atlantidei a avut ca sursă de inspirație un obicei egiptean, amintit de Herodot (II).

[209] Aici se încheie, brusc, dialogul *Critias*. Pînă în prezent nimic nu dovedește că Platon l-ar fi continuat dincolo de acest punct (cf. GILL, 1980, 72).

BIBLIOGRAFIE

TIMAIOS

I. TRADUCERI ŞI COMENTARII

(A) Antichitate şi Ev Mediu

ALBINUS, *Alcinoi* (sic) *Didascalicus*, în: Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi ex recognitione Caroli Friderici Hermanni, vol. VI, 1873.

ATTICUS, *Fragments de son oeuvre*, avec introduction et notes par J. Baudry, Paris, 1931.

CHALCIDIUS, *Platonis 'Timaeus' interprete Chalcidio cum eiusdem commentario*, ed. Ioh. Wrobel, Leipzig, 1876.

CICERO, *Timaeus de Universo*, în: *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, recognovit R. Klotz, part. IV, vol. III, Leipzig, 1876.

GALEN, *Galeni compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, ed. P. Kraus R. Walzer, London, 1951.

PLOTIN, *Plotini opera*, ediderunt P. Henry şi H.-R. *Schwyzer*, vol. I (*Enn.*, 1—3), vol. II (*Enn.*, 4—5), vol. III (*Enn.*, 6), Paris, Bruxelles, 1951/1959/1973.

PLUTARH, *De animae procreatione in Timaeo*, în: Plutarchi Chaeronensis Moralia recognovit Gregorius N. Bernardakis, vol. VI, Leipzig, 1895.

Epitome libri de animae procreatione in Timaeo, în: Plutarchi Chaeronensis Moralia recognovit Gregorius N. Bernardakis, vol. VI, Leipzig, 1895.

PORFIR, *Porphyrii in Platonis 'Timaeum' commentariorum fragmenta, collegit* et disposuit A. R. Sodan, Napoli, 1964.

PROCLOS, *In Platonis 'Timaeum' commentarii*, ed. E. Diehl, vol. I—III, Leipzig, 1903—6.

THEON DIN SMIRNA, *Expositio rerum mathematicorum ad legendum Platonem utilium*, recensuit E. Hiller, Leipzig, 1878.

TIMAIOS DIN LOCRI ΤΙΜΑΙΩ ΛΟΚΡΩ ΠΕΡΙ ΨΥΧΑΣ ΚΑΙ ΦΥΣΙΟΣ,
în: Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi ex recognitione Caroli Friderici Hermanni, vol. IV, 1873.

(B) Perioada modernă şi contemporană

O. APELT, *Platons Dialoge Timaios und Kritias* übersetzt und erläutert von O. Apelt, Leipzig, 1922.

R. D. ARCHER-HIND, *The Timaeus of Plato*, London and New York, 1888.

L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974.

L. BRISSON, *Timée. Critias* (traduction inédite, introduction et notes), Flammarion, Paris, 1992.

F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology, The Timaeus* of

Plato translated with a running commentary by F. M. Cornford, London, 1937.

TH. H. MARTIN, *Études sur le Timée de Platon,* vol. I—II, Paris, 1841.

A. RIVAUD, *Timée — Critias,* texte établi et traduit par A. Rivaud, în: Oeuvres complètes de Platon (Les Belles Lettres), vol. X, Paris, 1925.

A. E. TAYLOR, *A Commentary on Płato's Timaeus,* Oxford, 1928.

J. COOK WILSON, *On the interpretation of Plato's Timaeus,* London, 1889.

II BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

A. F. ASHBAUGH, *Plato's Theory of explanation.* A Study of the Cosmological Account in the Timaeus, New York, State University of New York Press, 1988.

H. CHERNISS, *The relation of the 'Timaeus' to Plato's later dialogues,* „American Journal of Philology", 78, 1957.

J. DILLON, *Tampering with the 'Timaeus'* Ideological emendations in Plato with special reference to the "Timaeus", „American Journal of Philology", 110, 1989, 50—72.

B. DISERTORI, *Il messaggio del Timeo,* Padova, Cedam, 1965.

H.-G. GADAMER, *Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios,* „Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaft", 1974.

M.L. GILL, *Matter and Flux in Plato's Timaeus,* „Phronesis", XXXII, 1987, pp. 34—53.

R. HACKFORTH, *Notes on some passages of Plato's Timaeus,* „Classical Quarterly", 38, 1944.

R. HACKFORTH, *Plato's Cosmogony (Timaeus 27 d ff),* „Classical Quarterly", vol. IX, 1959, 17—22.

W. HEISENBERG, *Platons Vorstellung vom dem kleinsten Bausteinem der Materie,* „Umkreis der Kunst", Wiesbaden, 1953, 137—40.

J. P. HERSHBELL, *Empedoclean influences on the Timaeus,* „Phoenix", 28, 1974, 145—166.

H. JACKSON, *Plato's later theory of ideas,* III *(The Timaeus),* „Journal of Philosophy", XIII, 1884.

G. JONKERS, *The Manuscript Tradition of Plato's 'Timaeus' and 'Critias',* „Proefschr. Vrije Univ.", Amsterdam, 1989.

G. E. R. LLOYD, *Plato as a natural scientist,* „Journal of Hellenic Studies", 88, 1968, 78—92.

R. D. MOHR, *The Platonic Cosmology,* Leiden, 1985.

C. MUGLER, *La Physique de Platon,* Paris, Klincksieck, 1960.

D. O'BRIEN, *Theories of Weight in the Ancient World,* vol. II: *Plato. Weight and Sensation. The Two Theories of the 'Timaeus',* 1984.

G. E. L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues,* „Classical Quarterly", III, 1953, 79—95.

C. PARTENIE, *Cetatea ideală între utopie şi mit*, „Viaţa Românească, 12/1987, 50—52.

C. PARTENIE, *Note la Timaios*, 34 b—42 e, „Revista de Filosofie", 3—4/1989, 437—39.

C. PARTENIE *Timaios 41 a 7—8*, „Studii Clasice", 27/1991, 77—81.

K. R. POPPER, *Plato, Timaeus 54 e—55* a, „Classical Review", XX, 1970, 4—5.

T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, 1970.

T. M. ROBINSON, *The Argument of Timaeus, 22 d ff*, „Phronesis", XXIV, 1979.

W. SCHEFFEL, *Aspekte der platonischen Kosmologie*. Untersuchungen zum Dialog Timaios, Leiden, Brill, 1976.

J. B. SKEMP, *The Theory of Motion in Plato's later dialogues*, Amsterdam, 1967.

J. B. SKEMP, *The 'Timaeus' and the Criterion of Truth*, în: P. Huby, G. Neal (editori), *The Criterion of Truth*, Liverpool, 1989.

C. M. TURBAYNE, *Plato's „Fantastic" Appendix: The Procreation Model of the „Timaeus"*, „Paideia", MCMLXXVI, 125—141.

J.-L. VIEILLARD-BARON, *L'interprétation hégélienne du Timée, ou La philosophie de la nature*, „Revue de Métaphysique et de Morale", 3, 1976.

G. VLASTOS, *Plato's Universe*, Oxford, Clarendon Press, 1975.

J. H. WASZINK, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, Leiden, Brill, 1964.

W. WELLIVER, *Character, Plot and Thought in Plato's 'Timaeus'*, Leiden, Brill, 1977.

III. BIBLIOGRAFIA ANUMITOR PROBLEME

(A) Demiurgul

D. KEYT, *The mad craftsman of the 'Timaeus'*, „Philosophical Review", 80, 1971, 230—235.

R. D. MOHR, *Plato's theology reconsidered. What the demiurge does*, „Harvard Theological Quarterly", 2, 1985, 131—144.

C. MUGLER, *Démocrite et les postulats cosmologiques du démiurge*, „Revue des Études Anciennes", 69, 1967, 50—58.

J. C. NILLES, *Approche mythique du bien, du 'phytourgos' et du démiurge*, „Revue internationale de philosophie", 40, 1986, 115—139.

R. J. WOOD, *The demiurge and his model*, „Classical Journal", 63, 1968, 255—258.

(B) Receptacolul

J. DERRIDA, *Chôra*, în: *Poikilia*. Études offertes à J.-P. Vernant, Paris, Éd. des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987, 265—96.

C. DIANO, *Il problema della materia in Platone: la chora del Timeo*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana", 49, 1970, 321—35.

J. KUNG, *Why the receptacle is not a mirror*, „Archiv für Geschichte der Philosophie", 70, 1988, 167—78.

R. D. MOHR, *Image, flux and space in Plato's 'Timaeus'*, „Phoenix", 34, 1980, 138—52.

J. MOREAU, *L'idée platonicienne et le réceptacle*, „Revue de philosophie de la France et de l'Étranger", 86, 1988, 137—49.

(C) Necesitatea

L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974, 467—513.

A. KARIN, *Die Ueberredung der Ananke zur Erklärung der sichtbaren Welt in Platons 'Timaios'*, „Hermes", 106, 1978, 426—466.

G. R. MORROW, *Necessity and persuasion in Plato's 'Timaeus'*, retipărit în volumul *Studies in Plato's Metaphysics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, 421—37

(D) Haosul

J. S. CLEGG, *Plato's vision of chaos*, „Classical Quarterly", 26, 1976, 52—61.

G. VLASTOS, *The Disorderly Motion in the Timaeus*, „Classical Quarterly", XXXIII, 1939, 71—83.

J. YOUNG, *How chaotic is Plato's chaos?*, „Prudentia", X, 1978, 77—83.

(E) Triunghiurile elementare şi corpurile primare

H. J. FOLSE, *Platonic 'atomism' and contemporary physics*. „Tulane Studies in Philosophy", 27, 1978, 69—88.

G. MORROW, *Plato's theory of the primary bodies in the 'Timaeus' and the later doctrine of forms*, „Archiv für Geschichte der Philosophie", 50, 1968, 12—28.

R. J. MORTLEY, *Primary particles and secondary qualities in Plato's 'Timaeus'*, „Apeiron", II, 1, 1967, 15—17.

W. B. POHLE, *The mathematical foundation of Plato's atomic physics*, „Isis", 62, 1971, 36—46.

R. J. WOOD, *Plato's atomism*, „International Philosophical Forum", 8, 1968, 427—41.

(F) Sufletul lumii

G. M. A. GRUBE, *The Composition of the World-soul in Timaeus 35 a-b*, „Classical Philology", XXVII, 1932, 80—2.

R. D. MOHR, *The sources of evil problem and the 'arkhe kineseos' doctrine of Plato*, „Apeiron", 14, 1980, 41—56.

R. D. MOHR, *The world-soul in the Platonic cosmology*, „Illinois Classical Studies", 7, 1982, 41—8.

J. MOREAU, *L'Ame du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939.

T. M. ROBINSON, *Plato's Psychology*, Toronto, University of Toronto Press, 1970.

(G) Timpul

R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982.

J. F. CALLAHAN, *Four views on Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, Mass., 1948.

W. VON LEYDEN, *Time, Number and Eternity in Plato and Aristotle*, „Philosophical Quarterly", XIV, 1964, 35—52.

R. D. MOHR, *Platon on time and eternity*, „Ancient Philosophy", 6, 1986, 39—46.

D. O'BRIEN, *Temps et éternité dans la philosophie grecque, Mythes et représentations du temps*, Paris, éd. CNRS, 1985, 59—85.

G. E. L. OWEN, *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, „The Monist", 1966, 317—40.

L. TARAN, *Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato*, „Monist", 62, 1979, 43—53.

E. VOLLRATH, *Platons Lehre von der Zeit im 'Timaios'*, „Philosophisches Jahrbuch", 76, 1969, 257—263.

(H) Unicitatea lumii

R. D. MOHR, *Forms as individuals: Unity, being and cognition in Plato's ideal theory*, „Illinois Classical Studies", 11, 1986, 113—128.

M. K. MUNITZ, *One universe or many*, „Journal of Hellenic Studies", 12, 1951, 231—55.

R, D. PARRY, *The Unique World of the 'Timaeus'*, „Journal of the History of Philosophy", 17, 1979, 1—10.

R. A. PATTERSON, *The unique worlds of the 'Timaeus'*, „Phoenix", 35, 1981, 105—119.

(I) Trupul uman

T. S. HALL, *The biology of the 'Timaeus' in historical perspective*, „Arion", 4, 1965, 109—122.

C. JOUBAUD, *Le Corps humain dans la philosophie platonicienne*, Paris, Vrin, 1991.

P. & V. MANULI, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, „Episteme", 1977.

H. W. MILLER, *The Aetiology of Disease in Plato's 'Timaeus'*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association", 93, 1962, 175—187.

C. MUGLER, *Le corp des dieux et l'organisme des hommes*, „Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice", 1967, 2, 7—13.

(J) Discursul lui Timaios ca „un mit verosimil"

E. HOWALD, Εἰκὼς λόγος, „Hermes", 57, 1922, 63—80.

K. M. MEYER-ABICH, *'Eikos logos', Platons Theorie der Naturwissenschaft, Einheit und Vielheit*, Festschrift für Carl Friedrich von Weizsäcker, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1973, 20—44.

L. TARAN, *The creation myth in Plato's 'Timaeus'*, Essays in Ancient Greek Philosophy, Albany, State University of New York, 1971, 372—407.

B. WITTE, *Der 'eikos logos' in Platons 'Timaios'*, Beitrag zur Wissenschaftsmethode und Erkenntnistheorie des späten Platon, „Archiv für Geschichte der Philosophie", 46, 1964, 1—16.

(K) Proporțiile numerice

M. CAVEING, *Quelques remarques sur le 'Timée' et les mathématiques*, „Revue de l'enseignement philosophique", 15, 6, 1965, 1—10.

J. M. CHEVALIER, *Les passages mathématiques du 'Timée' et de la 'Republique"*, „Revue de l'enseignement philosophique", 15, 2, 1965, 109.

J. HANDSCHIN, *The 'Timaeus' scale*, „Musica disciplina", 4, 1950, 3—42.

(L) Planetele

O. BECKER, *Hat Platon Epizykel für Venus und Merkur angenommen? Zur Textgestaltung von 'Timaios' 38 d*, „Rheinisches Museum", N.F. 97, 1954, 89—92.

G. DONNAY, *Le système astronomique de Platon*, „Revue belge de philosophie et d'histoire", 38, 1960, 5—29.

R & E. VON ERHARDT, *The helix in Plato's astronomy*, „Isis", 34, 1942/43, 108—110.

E. DES PLACES, *Platon et l'astronomie chaldéenne, Mélanges F. Cumont*, Bruxelles, 1966, I, 129—42.

A. RIVAUD, *Le système astronomique de Platon*, „Revue d'histoire de la philosophie", 2, 1928, 1—26.

A. E. TAYLOR, *A note on Plato's astronomy*, „The Classical Review", 49, 1935, 53—6.

CRITIAS

I. TRADUCERI ȘI COMENTARII

O. APELT, *PLATONS DIALOGE Timaios und Kritias*, ubersetzt und erläutert von O. Apelt, Leipzig, 1922.

L. BRISSON, *Timée. Critias*, (traduction inédite, introduction et notes), Flammarion, Paris, 1992.

C. GILL, *Plato: The Atlantis Story. 'Timaeus'* 17—27. *'Critias'*, with introduction, notes and vocabulary by C. Gill, Bristol, Bristol Classical Press, 1980.

B. PISCHEL, *Die Atlantische Lehre.* Uebersetzung und Interpretation der Platon-Texte aus Timaios und Kritias, Frankfurt am Main/Bern, Peter Lang, 1982.

A. RIVAUD, *Timée et Critias,* texte établi et traduit par A. Rivaud, în: *Oeuvres complètes de Platon* (Les Belles Lettres), vol. X, Paris, 1925.

II. BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

P. B. S. ANDREWS, *Larger than Africa and Asia?,* „Greece & Rome", 14, 1967, 76—9.

L. BRISSON, *De la philosophie politique à l'épopée: le 'Critias' de Platon,* „Revue de Métaphysique et de Morale", 75, 1970, 402—38.

R. S. BRUMBAUGH, *On the names of Poseidon's sons and the historicity of Atlantis,* „Ancient Philosophy", 1, 1980—81, 83—4.

A. CAMERON, *Crantor and Posidonius on Atlantis,* „Classical Quarterly", XXXIII, 1983, 81—91.

G. DEMM, *Ist die Atlantis in Platons Kritias eine poetische Fiktion?,* Straubing, 1905.

D. A. DOMBROWSKI, *Atlantis and Plato's philosophy,* „Apeiron", 15, 1981, 117—128.

D. EPHRAIM, *The problem of representing Plato's ideal state in action,* „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica", 112, 1984, 33—53.

J. FERGUSON, *Utopias in the Classical World,* London, Thames and Hudson, 1975.

P. Y. FORSYTH, *Atlantis, The Myth in the Making,* London, Crown Helm, 1980.

A. M. GESSMAN, *Plato's 'Critias': literary fiction or historical narrative,* „Language Quarterly", 7, 1968, 17—31.

C. GILL, *The Origin of the Atlantis myth,* „Trivium", 11, 1976, 1—11.

C. GILL, *The genre of the Atlantis story,* „Classical Philology", 72, 1977, 287—304.

C. GILL, *Plato and Politics: the Critias and the Politicus,* „Phronesis", 24, 1979.

C. GILL, *Plato's Atlantis story and the birth of fiction,* „Philosophy and Literature", 3, 1979, 64—78.

J. G. GRIFFITHS, *Atlantis and Egypt,* „Historia", 34, 1985, 3—38.

R. HACKFORTH, *The story of Atlantis: its purpose and moral,* „Classical Review", 58, 1944, 7—9.

R. HALLEUX, *L'orichalque et le laiton,* „Antiquité Classique", 42, 1973, 64—81.

H. HERTER, *Das Königsritual der Atlantis,* „Rheinisches Museum", 109, 1966, 236—59.

H. HERTER, *Platons Naturkunde. Zum 'Kritias' und anderen Dialogen,* „Rheinisches Museum", 121, 1978, 103—31.

G. JONKERS, *The Manuscript Tradition of Plato's 'Timaeus' and 'Critias',* Proefschr. Vrije Univ., Amsterdam, 1989.

M. LAPLACE, *Le 'Critias' de Platon, ou l'ellipse d'une épopée,* „Hermes", 112, 1984, 377—82.

N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes*, Paris, Mouton, 1981.

J. V. LUCE, *Thera and the devastation of Minoan Crete: a new interpretation of the evidence*, „American Journal of Archaeology", 80, 1976, 9—16.

S. MARINATOS, *The volcanic destruction of minoan Crete*, „Antiquity", 13, 1939, 425—439.

S. MARINATOS, *Some words about the Legend of Atlantis*, Athens, 1971.

PH. NÉGRIS, *La question de l'Atlantis de Platon*, Paris, 1905.

C. PARTENIE, *Cetatea ideală între utopie și mit*, „Viața Românească", 12/1987, 50—52.

M. POPHAM, *Thera and the Aegean*, „Antiquity", 53, 1979, 57—70.

O. RAITH, *Ho Neîlos luómenos*, „Philologus", 111, 1967, 27—33.

T. G. ROSENMEYER, *Plato's Atlantis myth: 'Timaeus' or 'Critias'?*, „Phoenix", 10, 1956, 163—172.

F. SANDER, *Über die platonische Insel Atlantis*, Bunzlau, 1893.

P. VIDAL-NAQUET, *Athènes et l'Atlantide*, „Revue des Études grecques", 77, 1964, 420—444.

PLATON

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

B. BOSANQUET, *A companion to Plato's Republic for English Readers*, Folcroft Library Editions, 1976.

Y. BRES, *La psychologie de Platon*, Paris, 1968.

L. CAMPBELL, *Plato's Republic*, Oxford, 1894.

H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944.

H. CHERNISS, *The riddle of the early Academy*, Berkeley and Los Angeles, 1945.

P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, Berlin, 1964.

J. C. B. GOSLING, *Plato*, Boston/London, 1973.

W. K. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. V: *The later Plato and the Academy*, Cambridge, 1978.

R. W. JORDAN, *Plato's Arguments for Forms*, Cambridge, 1983.

Y. LAFRANCE, *L'avenir de la recherche platonicienne*, „Revue des Études Grecques", XCIX, 1986.

G. R. LEDGER, *Re-counting Plato. A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford, 1989.

W. LUTOSLAWSKI, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London, 1897.

P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Ein Einführung in den Idealismus*, Hamburg, 1961.

C. PARTENIE, *Exegeza platoniciană în secolul XX*, „Revista de Filosofie", 1—2/1991.

A. S. RIGINOS, *Platonica. The Anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden, 1976.

C. RITTER, *Untersuchungen über Platon*, Stuttgart, 1888.

C. RITTER, *Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, New York, 1976.

C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, 1910.

W. D. ROSS, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1953.

G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966.

J. B. SKEMP, *Plato*, Oxford, 1976.

H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology*, Commentationes Humanarum Litterarum 70, Societas Scientiarum Fennicæ, Helsinki, 1982.

H. THESLEFF, *Platonic Chronology*, „Phronesis", XXXIV, 1989, 1—26.

E. ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II, 1, Leipzig, 1922.

ANEXE

ANEXA 1

PRINCIPALELE CRONOLOGII ALE SCRIERILOR LUI PLATON

Încercarea de a clasifica scrierile lui Platon are o lungă tradiție. La începutul secolului al II-lea î.e.n., Aristofan din Bizanț a grupat o parte din corpusul platonician în cinci trilogii. Primele trei dintre ele cuprind: (i) *Republica, Timaios, Critias;* (ii) *Sofistul, Omul Politic, Cratylos;* (iii) *Legile, Minos, Epinomis.* În secolul I e.n., Thrasyllos, grămătic și astrolog la curtea lui Tiberius, a grupat întregul corpus platonician în nouă tetralogii (primul care a grupat textele lui Platon în tetralogii a fost însă Derkylades, care a trăit în vremea lui Cezar). Cele nouă tetralogii ale lui Thrasyllos sînt:
I: *Euthyphron, Apologia, Criton, Phaidon*
II: *Cratylos, Theaitetos, Sofistul, Omul Politic*
III: *Parmenide, Philebos, Banchetul, Phaidros*
IV: *Alcibiade I, Alcibiade II, Hipparchos, Amatores*
V: *Theages, Charmides, Laches, Lysis*
VI: *Euthydemos, Protagoras, Gorgias, Menon*
VII: *Hippias I, Hippias II, Ion, Menexenos*
VIII: *Cleitophon, Republica, Timaios, Critias*
IX: *Minos, Legi, Epinomis,* scrisori.

Criteriile folosite de Thrasyllos rămîn însă obscure. Ele nu pot fi deduse cu destulă precizie din modul în care au fost alcătuite cele nouă tetralogii, și nici nu sînt menționate de către autorii antici. Singura informație provine de la Diogene Laerțiu și este atît de neverosimilă încît merită a fi citată: „Thrasyllos spune că Platon și-a scris dialogurile în tetralogii, ca și poeții tragici, care concurau cu patru piese la Dionysii, la Lenaia, la Panathenee și la Festivalul Oalelor. Dintre cele patru piese, ultima era o dramă satirică și toate patru piesele la un loc formau o tetralogie". (*Platon,* 56). Dar, deși criteriile folosite de către Thrasyllos au rămas obscure, Evul Mediu a preluat împărțirea sa în tetralogii, iar unii editori moderni (printre care se numără și Burnet), din respect pentru această lungă tradiție, au adoptat-o la rîndul lor.

La sfîrșitul secolului XIX și începutul secolului XX au apărut primele lucrări fundamentale cu privire la cronologia dialogurilor platoniciene: (i) Constantin Ritter, *Untersuchungen über Platon* (Stuttgart, 1888); (ii) Wincent Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic,* with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings (1897) și (iii) Lewis Campbell, *Plato's Republic* (Oxford, 1894). Rezultatele acestor cercetări au fost obținute în urma aplicării unor teste stilometrice. S-a constatat că limba în care Platon și-a scris dialogurile nu este, sub aspect stilistic, unitară. Utilizînd exclusiv criterii stilistice, scrierile platoniciene pot fi clasificate în cîteva grupe relativ bine delimitate între ele. Lutoslawski,

a cărui lucrare a influențat multe generații de exegeți, a obținut în final, folosindu-se și de informațiile istorice general acceptate, următoarea cronologie:
I. Perioada socratică, ce se încheie cu *Gorgias;*
II. Apariția teoriei ideilor: *Cratylos, Banchetul, Phaidon;*
III. Platonismul mijlociu: *Republica* (în afară de Cartea I), *Phaidros;*
IV. Reforma logicii platoniciene: *Theaitetos, Parmenide;*
V. Noua teorie a științei: *Sofistul, Omul Politic, Philebos;*
VI. Ultima perioadă a gîndirii platoniciene: *Timaios, Critias, Legi.*

Începînd cu anul 1950, cercetările stilometrice au fost continuate cu ajutorul calculatorului, în a cărui memorie a fost introdus întregul corpus platonician (în ediția Burnet). Leonard Brandwood, de la Universitatea din Manchester, a fost primul care a dus la bun sfîrșit o astfel de cercetare, pe care a susținut-o în anul 1956, la Universitatea din Londra, ca teză de doctorat, cu titlul: *The Dating of Plato's Works by the Stylistic Method — a Historical and Critical Survey.* Cu ajutorul mai multor tipuri de teste, Brandwood a încercat să delimiteze ceea ce este „deliberat folosit" de ceea ce este „inconștient folosit" în limbajul lui Platon. În urma acestor cercetări a rezultat o anumită dispunere cronologică a dialogurilor (pe care Brandwood le-a clasificat apoi în patru grupe). Față de cronologiile lui Campbell, Lutoslawski și Ritter, cea a lui Brandwood diferă substanțial în ceea ce privește dialogurile de după *Republica,* ultimele două grupe ale cronologiei sale fiind:
III. *Republica, Parmenide, Theaitetos, Phaidros;*
IV. *Timaios, Critias, Sofistul, Omul Politic, Philebos, Legi, Epinomis,* scrisori (*ap.* SKEMP, 1976, 14).

În 1966 a apărut la Cambridge cartea lui Gilbert Ryle, *Plato's Progress,* carte ce pare de multe ori — datorită minuțiozității investigației — un raport al Scotland Yard-ului. Cronologia oferită de Ryle sfidează orice prejudecăți: *Euthydemos, Gorgias, Menon, Thrasymachos* (rămas neterminat), *Apologia, Criton, Phaidon, Banchetul, Critias, Timaios, Republica, Philebos, Legi, Phaidros, Cratylos, Theaitetos, Sofistul, Omul Politic, Parmenide.*

În 1982 a fost publicată lucrarea lui Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology* (Commentationes Humanarum Litterarum 70, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki; un rezumat al acestui studiu, intitulat *Platonic Chronology,* a apărut în „Phronesis", vol. XXXIV, 1989). Thesleff propune următoarea cronologie: *Gorgias* (partea narată a dialogului), *Menexenos* (fără prolog), *Phaidros* (partea narată a dialogului), *Protagoras* (fără prolog), *Banchetul* (fără prolog), *Republica, Menon, Gorgias, Phaidon, Euthydemos, Banchetul* II, *Protagoras* II, *Menexenos* (cu prologul adăugat), *Lysis, Charmides, Theaitetos* (partea narată a dialogului), *Cratylos, Phaidros* (cu o nouă parte adăugată ulterior), *Theaitetos* II, *Parmenide, Timaios, Critias, Sofistul, Omul Politic, Scrisoarea a VII-a, Philebos, Legi.*

Cea mai recentă lucrare asupra cronologiei scrierilor lui Platon îi aparține lui G. R. Ledger și este intitulată *Re-count-*

ing Plato. A Computer Analysis of Plato's Style (Oxford, 1989). Cercetarea întreprinsă de Ledger este cu mult cea mai sofisticată; el a lucrat pe *Thesaurus Linguae Graecae* — un program de calculator (realizat la University of California, Irvine) care cuprinde textele tuturor autorilor greci (600 î.e.n. —600 e.n.) — și a folosit tehnici foarte complexe de analiză statistică. Cronologia propusă de Ledger este următoarea:

400? *Lysis*
399 *Moartea lui Socrate*
Euthyphron, (Minos), Hippias Minor
395? *Ion*
Hippias Major, Alcibiade I, Theages, Criton
389 Prima vizită în Sicilia
387? Fondarea Academiei
386 *Gorgias*
Menexenos, Menon, Charmides, Apologia, Phaidon, Laches, (Hipparchos), (Amatores)
380? *Protagoras*
Euthydemos, Banchetul, Cratylos, Republica, Parmenide
369 *Theaitetos*
367—6 A doua vizită în Sicilia
366 *Scrisoarea a XIII-a*
365? *Phaidros*
361—0 A treia vizită în Sicilia
355? *Philebos*
Cleitophon
354 Moartea lui Dion
353—2 *Scrisoarea a VII-a*
Scrisoarea a III-a, Scrisoarea a VIII-a, Sofistul, Omul Politic
350? *Legile*
Epinomis, Timaios, Critias
348—7 Moartea lui Platon

ANEXA 2

AMESTECURILE DIN CARE ESTE ALCĂTUIT SUFLETUL LUMII (*TIMAIOS*, 34 c—35 b)

Primele amestecuri	Amestecul final	
(1)		
Existența indivizibilă Existența divizibilă	Existența intermediară	Sufletul lumii
(2)		
Identicul indivizibil Identicul divizibil	Identicul intermediar	
(3)		
Diferitul indivizibil Diferitul divizibil	Diferitul intermediar	

ANEXA 3

DIVIZAREA SUFLETULUI LUMII ÎN INTERVALE ARMONICE (*TIMAIOS*, 35 b-36 b

Demiurgul a divizat întîi sufletul lumii potrivit următoarei serii numerice: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. Această serie numerică este formată din două progresii geometrice: 1, 2, 4, 8 şi 1, 3, 9, 27. Apoi Demiurgul a completat intervalele dintre cele patru numere ale fiecărei progresii geometrice cu mediile armonice şi aritmetice ale acestora.

Media armonică x a două numere
Media aritmetică y a două numere a şi b este: $y = (a+b)/2$.

Mediile armonice şi aritmetice ale celor patru numere din prima progresie geometrică (1, 2, 4, 8) sînt:

		media armonică	media aritmetică
a = 1	b = 2	4/3	3/2
a = 2	b = 4	8/3	3
a = 4	b = 8	16/3	6

Prima progresie geometrică completată cu mediile geometrice şi aritmetice este deci: 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 16/3, 6, 8.

Mediile armonice şi aritmetice ale celor patru numere din a doua progresie geometrică (1, 3, 9, 27) sînt:

		media armonică	media aritmetică
a = 1	b = 3	3/2	2
a = 3	b = 9	9/2	6
a = 9	b = 27	27/2	18

A doua progresie geometrică completată cu mediile geometrice şi aritmetice este deci: 1, 3/2, 2, 3, 9/2, 6, 9, 27/2, 18, 27.

În fiecare din cele două progresii geometrice există numai trei intervale între numerele respectivei progresii şi mediile armonice şi aritmetice dintre acestea, şi anume: 3/2, 4/3 şi 9/8

1 4/3 3/2 2 8/3 3 4 16/3 6 8

4/3 9/8 4/3 4/3 9/8 4/3 4/3 9/8 4/3

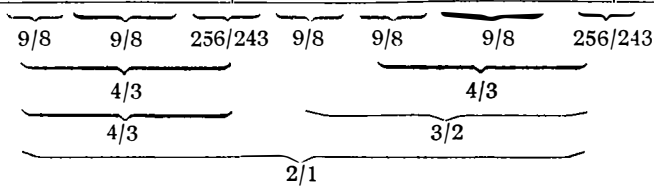
1 3/2 2 3 9/2 6 9 27/2 18 27

3/2 4/3 3/2 3/2 4/3 3/2 3/2 4/3 3/2

(după BRISSON, 1992, 286).

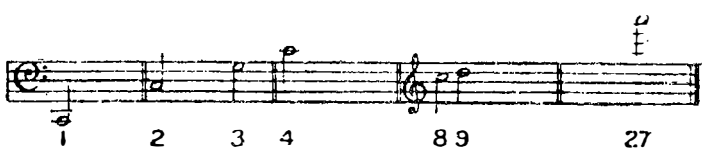
Aceste trei intervale numerice corespund unor intervale muzicale (cunoscute în vremea lui Platon), și anume: cvarta (4/3), cvinta (3/2) și tonul (9/8). Dacă vom adăuga și intervalele de octavă (2/1) și leimma (256/243 — ce există între două sunete ce formează un ton) vom obține următoarea dispunere:

a	1	9/8	81/64	4/3	3/2	27/16	243/128	2
2a	2	9/4	81/32	8/3	3	27/8	243/64	4
4a	4	9/2	81/16	16/3	6	27/4	243/32	8
8a	8	9	81/8	32/3	12	27/2	243/16	16
16a	16	18	81/4	64/3	24	27		



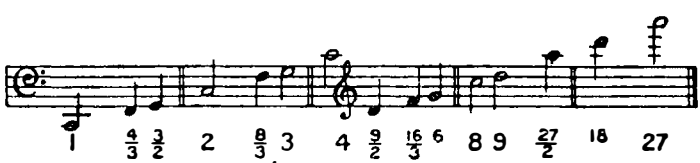
(după CORNFORD, 1937, 69).

Notele muzicale ce corespund celor șapte numere (1, 2, 3, 4, 8, 9, 27) din cele două progresii geometrice sînt (în do major):



(după CORNFORD, 1937, 69).

Dacă vom adăuga și notele ce corespund mediilor armonice și aritmetice ale celor șapte numere vom obține:



(după CORNFORD, 1937, 71)

ANEXA 4

ALCĂTUIREA SUFLETULUI LUMII DE CĂTRE DEMIURG

(*TIMAIOS*, **36 b—36 d**)

(după BRISSON, 1992, 288—91)

Figura 1. (*TIMAIOS*, 36 b).

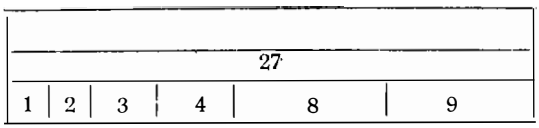


Figura 2. (*TIMAIOS*, 36 b)

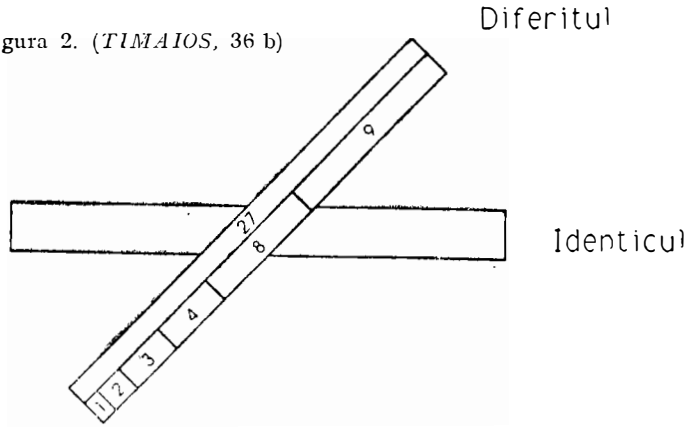
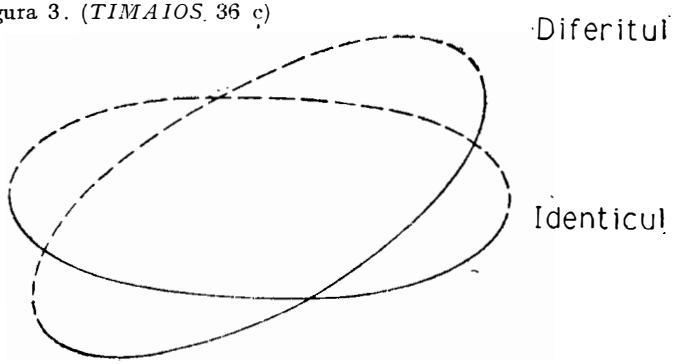
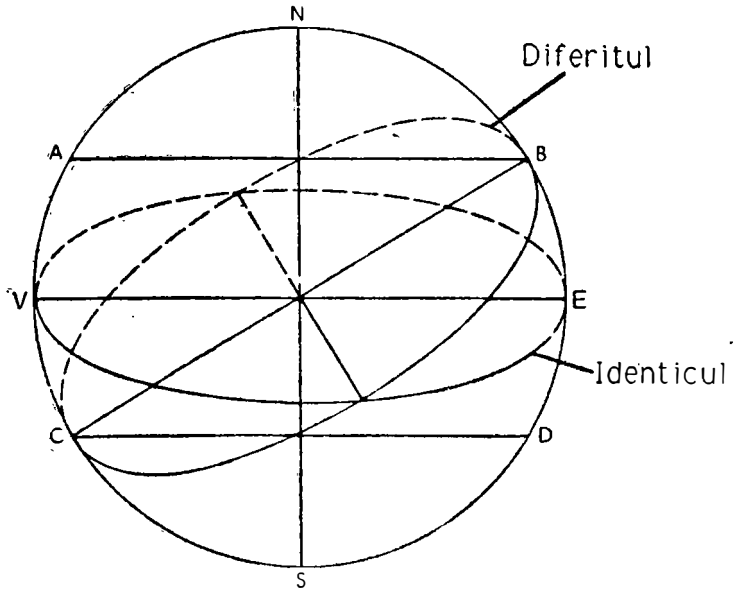


Figura 3. (*TIMAIOS*, 36 c)




N
Diferitul
A
B
V
E
Identicul
C
D
S

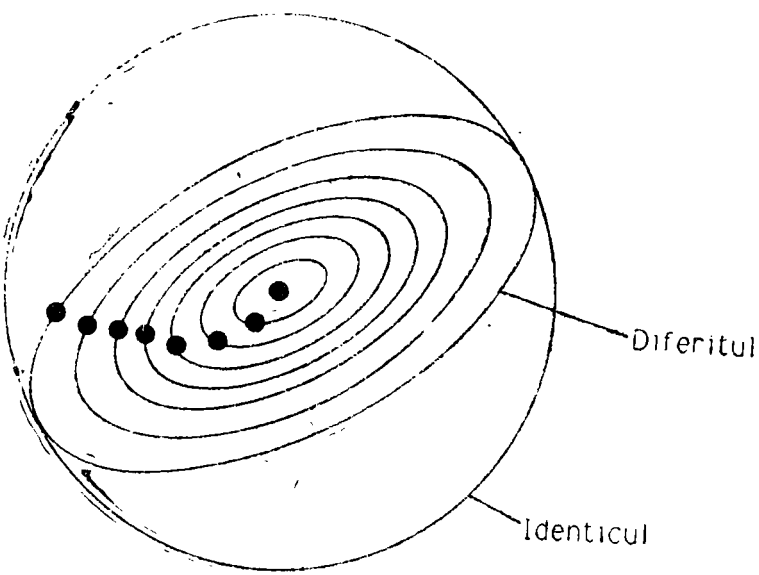

Diferitul
Identicul

Figura 4

„Mişcării identicului i-a dat un sens către dreapta pe direcţia laturii, iar mişcării diferitului un sens către stînga pe direcţia diagonalei" (*Timaios*, 36 c). Identicul se mişcă de la vest către est într-un plan (planul ecuatorului) care este paralel cu cele două laturi *AB* şi *CD* ale dreptunghiului *ABDC* (*i.e.* pe direcţia laturii), iar diferitul se mişcă de la est către vest în planul diagonalei *CB* a aceluiaşi dreptunghi (*i.e.* pe direcţia diagonalei).

←

Figura 5 (*Timaios*, 36 d; vezi şi 38 c-d)

Cele opt planete sînt (pornind de la centru): Pămîntul, Luna, Soarele, Mercur (Astrul lui Hermes), Venus (Astrul Dimineţii), Marte, Jupiter, Saturn.

←

ANEXA 5

FORMAREA IMAGINILOR ÎN OGLINZI (*TIMAIOS*, 46 a—c) (după CORNFORD, 1937, 155)

Figura 1. Vederea directă

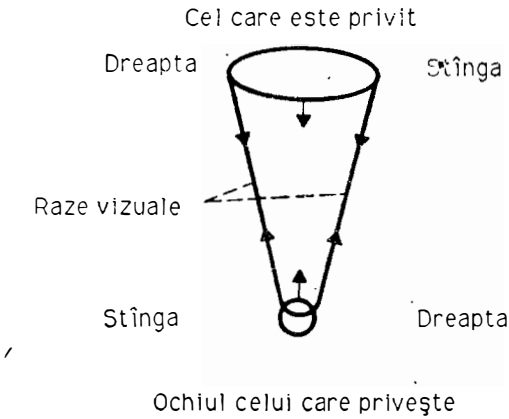
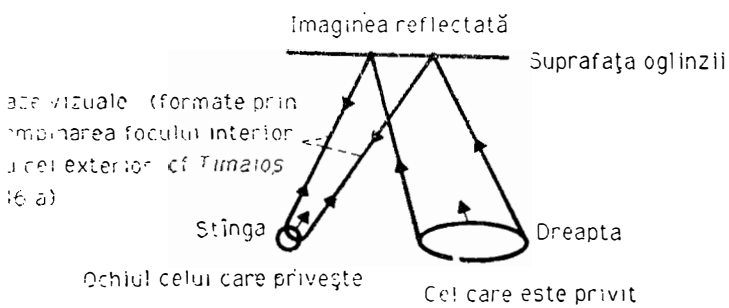


Figura 2. Vederea reflectată (*TIMAIOS*, 46 a—c)



ANEXA 6

ALCĂTUIREA CELOR PATRU CORPURI PRIMARE (*TIMAIOS* 53 d—55 c)

(după BRISSON, **1992, 296—300)**

Figura 1. Triunghiul dreptunghic isoscel (*TIMAIOS*, 53 d, 54 a)

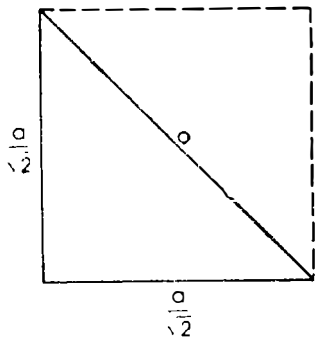
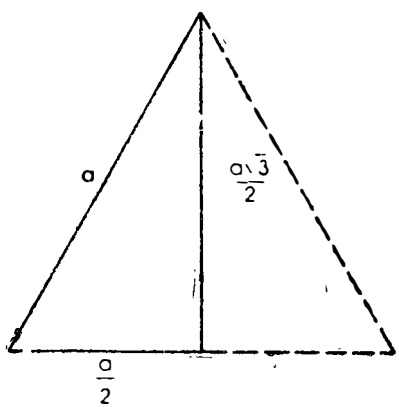


Figura 2. Triunghiul dreptunghic scalen (*TIMAIOS*, 53 d, 54 a, b, d)



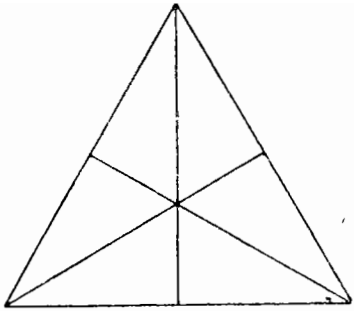


Figura 3. Triunghiul echilateral format din șase triunghiuri dreptunghice scalene (*TIMAIOS*, 54 e)

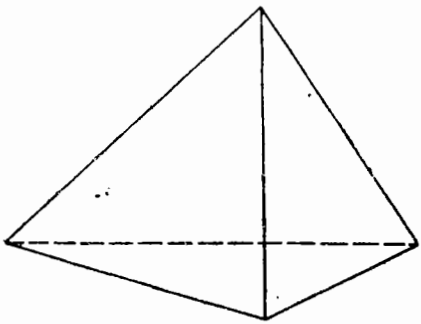


Figura 4. Tetraedrul (*TIMAIOS*, 55 a)

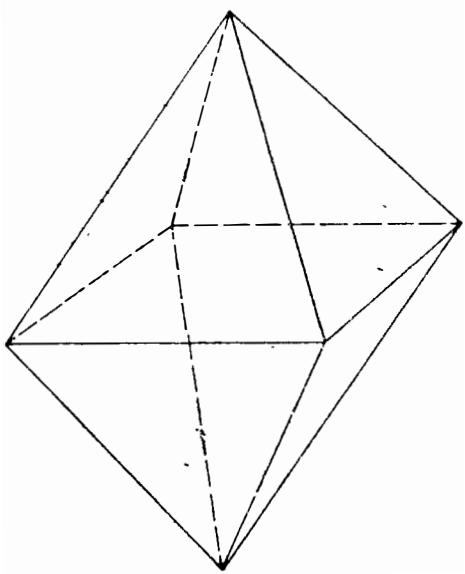


Figura 5. Octaedrul (*TIMAIOS*, 55 a)

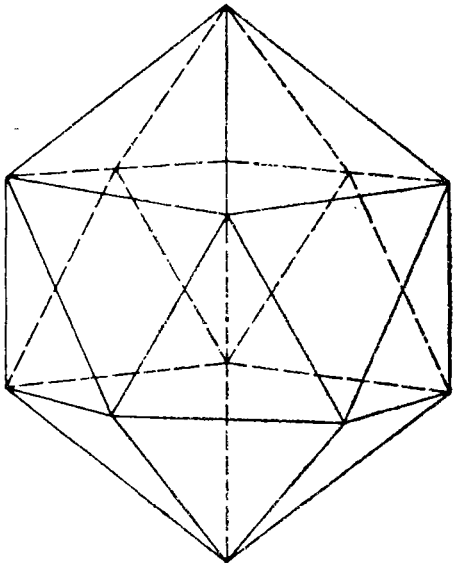


Figura 6. Icosaedrul (*TIMAIOS*, 55 b)

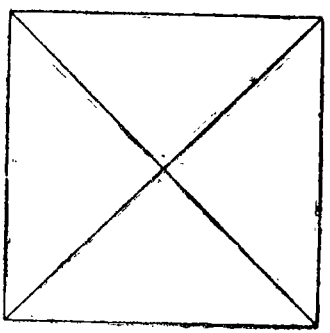


Figura 7. Pătratul format din patru triunghiuri dreptunghice isoscele (*TIMAIOS*, 55 b)

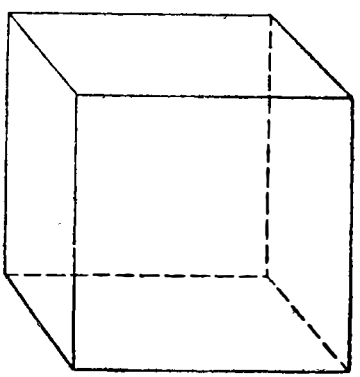


Figura 8. Cubul (*TIMAIOS*, 55 b—c)

ANEXA 7

NUMĂRUL TRIUNGHIURILOR ELEMENTARE CONȚINUTE ÎN CELE PATRU CORPURI PRIMARE

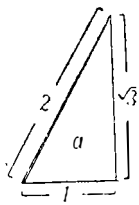
(după BRISSON, **1992, 301**)

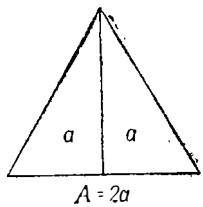
Corpul primar	Numărul fețelor	Numărul triunghiurilor dreptunghice
Tetraedrul	4 triunghiuri echilaterale	24 triunghiuri dreptunghice scalene
Octaedrul	8 triunghiuri echilaterale	48 triunghiuri dreptunghice scalene
Icosaedrul	20 triunghiuri echilaterale	120 triunghiuri dreptunghice scalene
Cubul	6 pătrate	24 triunghiuri dreptunghice isoscele

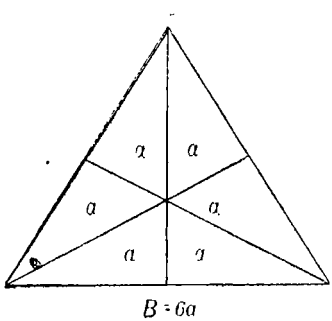
ANEXA 8

TRANSFORMAREA CORPURILOR PRIMARE DE MĂRIMI DIFERITE (*TIMAIOS*, 56 d—57 d)

Figura 1. Alcătuirea unor triunghiuri echilaterale de mărimi diferite din triunghiuri dreptunghice scalene elementare (după VLASTOS, 1975, 77)







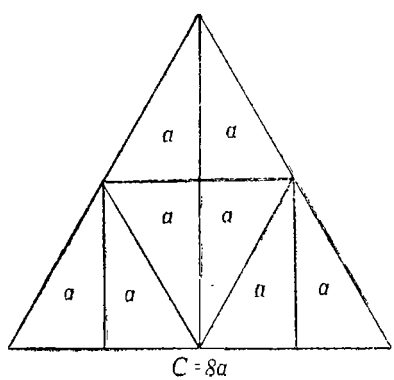
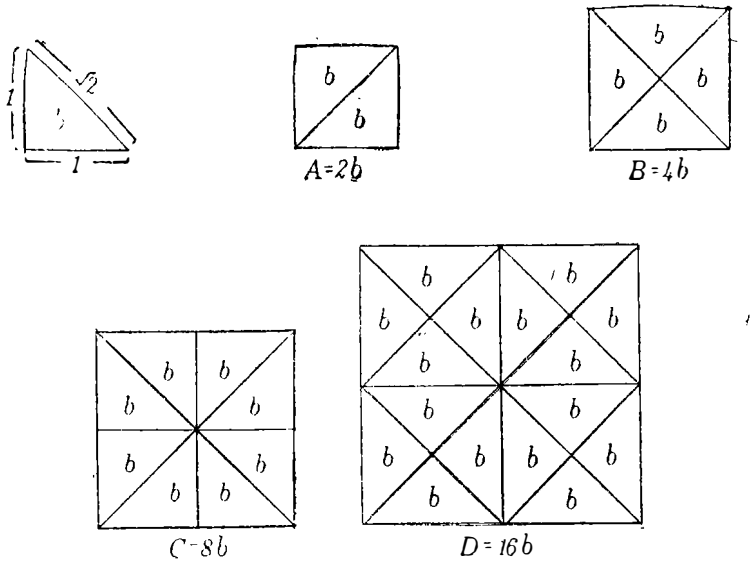


Figura 2. Alcătuirea unor pătrate de mărimi diferite din triunghiuri dreptunghice isoscele elementare (după VLASTOS, 1975, 79).

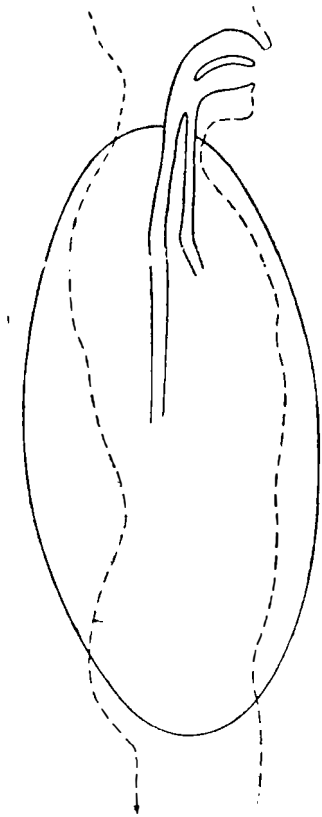


Tabloul transformărilor corpurilor regulate de o anumită mărime („gradul B") în cele mai mici corpuri solide (nivelul atomic sau „gradul A") (după CORNFORD, 1937, 235).

Gradul B				Gradul A
Corp	Triunghiuri echilaterale alcătuite din 6 elemente	Elemente	Triunghiuri echilaterale alcătuite din 2 elemente	Corp
1 piramidă =	4 =	24 =	12 =	3 piramide sau 1 octaedru + 1 piramidă
1 octaedru =	8 =	48 =	24 =	6 piramide sau 3 octaedre sau 1 icosaedru + 1 piramidă
1 icosaedru =	20 =	120 =	60 =	15 piramide sau 6 octaedre + 3 piramide sau 3 icosaedre

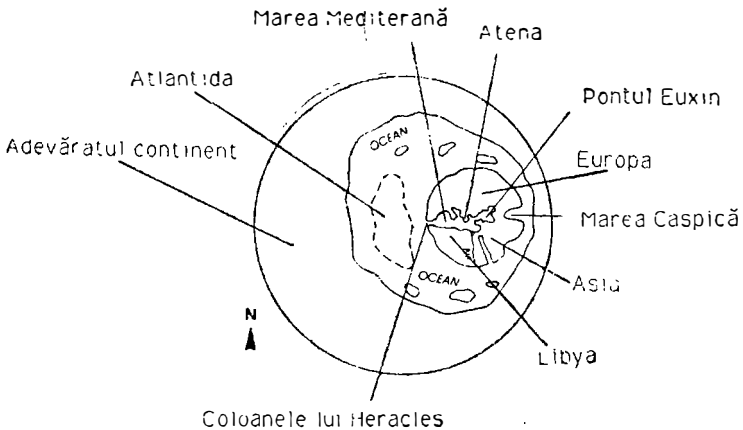
ANEXA 9

„VÎRȘA" (*TIMAIOS*, 78 b – e)
(după CORNFORD, 1937, 313)



ANEXA 10

HARTA LUMII POTRIVIT LUI *TIMAIOS* (24 e—25 a) ŞI *CRITIAS* (108 e—109 a)
(după BRISSON, 1992, 393)

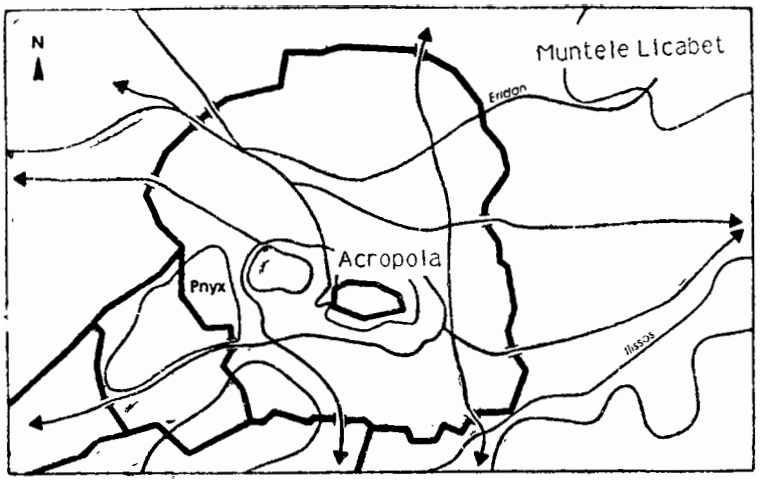


ANEXA 11

HARTA CETĂȚII ATENA ÎN SECOLUL AL V-LEA Î.E.N.

(cf. *CRITIAS*, 112 a)

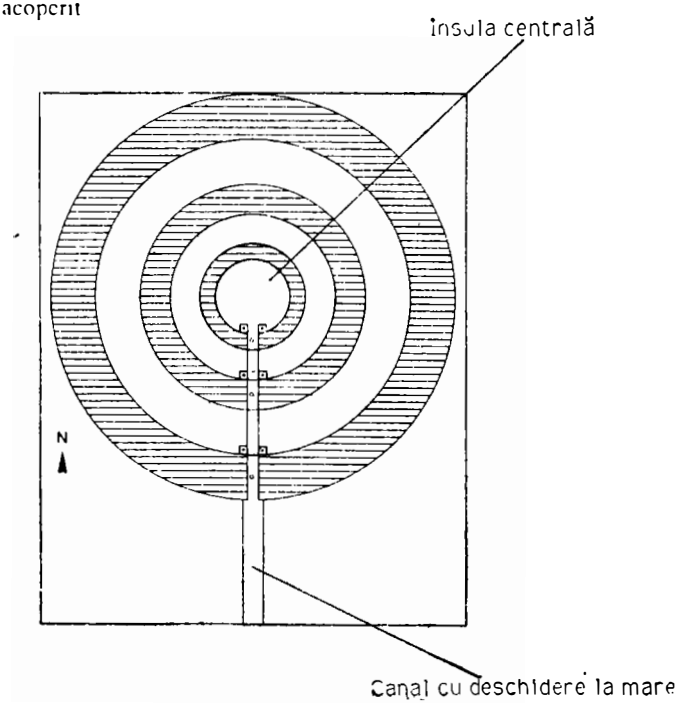
(după BRISSON, 1992, 397)



ANEXA 12

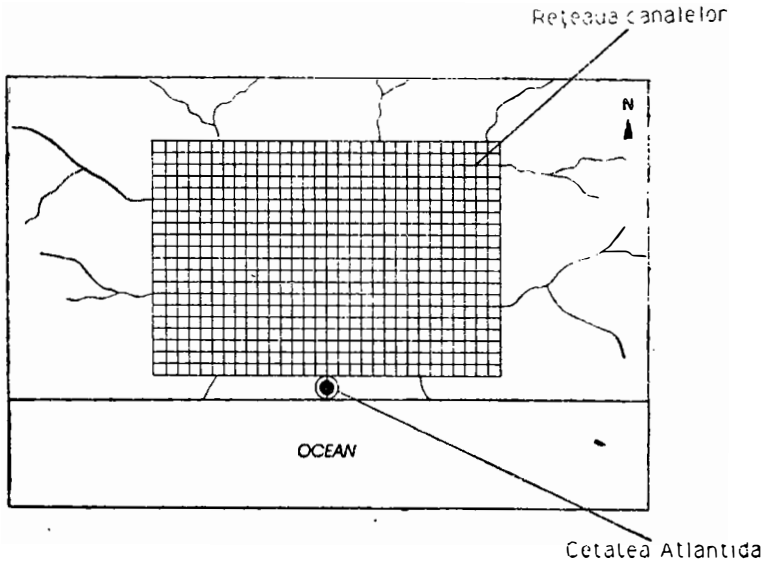
CETATEA ATLANTIDA (*CRITIAS*, 113 d, 115 e—116 a)
(după BRISSON, 1992, 399)

Legenda
p = pod
c = canal acoperit
⊡ = turn



ANEXA 13

REGIUNEA DIN INSULĂ ÎN CARE SE AFLĂ CETATEA ATLANTIDA
(*CRITIAS*, **118 c—e**)
(după BRISSON, **1992, 398)**



TABLĂ DE MATERII

Prescurtări 5

PHILEBOS

Studiu: **Tăcerea lui Philebos** ... de *Andrei Cornea* 9
Lămuriri preliminare ... de *Andrei Cornea* 18
I. Despre autenticitate 18
II. Despre datare şi poziţie în ansamblul operei platonice . . . 18
III. Despre titlu şi subtitlu 18
IV. Despre personaje şi istoricitatea lor 18
V. Structura dialogului 18
VI. Despre traducere 19

PHILEBOS 21

Note 96
Bibliografie sumară 102

TIMAIOS

Cuvînt înainte la Timaios şi Critias ... de *Cătălin Partenie* . . 105
Interpretare la Timaios şi Critias ... de *Cătălin Partenie* . . . 107
Lămuriri preliminare la Timaios şi Critias de *Cătălin Partenie* . 120
1. Despre autenticitate 120
(A) Timaios 120
(B) Critias. 121
2. Despre data compunerii şi încadrarea celor două dialoguri în opera lui Platon 121
3. Despre titlu 124
4. Despre personaje 125
5. Structura dialogurilor. 127
(A) Timaios 127
(B) Critias. 129

TIMAIOS 131
CRITIAS 217

Note la Timaios şi Critias 236
Bibliografie. 257
Timaios 257
Critias 262
Platon. *Bibliografie generală* 265

ANEXE 267

Tehnoredactor: ANGELA ILOVAN
Coli de tipar: 18,25
planșe: 16 pag. alb-negru; 4 pag. color
Bun de tipar: 29.06.1993
Tiparul executat la Întreprinderea „ARDEALUL" Cluj
mun. Cluj-Napoca
România
Comanda nr. 13

ISBN 973-44-0114-9

Lei 1950,–

Acest volum reprezintă cel de-al şaptelea din seria de volume care vor cuprinde, în traducere românească nouă, întreaga operă a lui Platon. Volumul al optulea va cuprinde dialogul *Legile*.

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ